Ariel Guiance
(editor)

# Cultura letrada e identidades sociales en el mundo medieval, siglos IV-XV



# Cultura letrada e identidades sociales en el mundo medieval, siglos IV-XV

Ariel Guiance
(editor)

# Cultura letrada e identidades sociales en el mundo medieval, siglos IV-XV



Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas
2019

Cultura letrada e identidades sociales en el mundo medieval, siglos IV-XV / Santiago Barreiro ... [et al.] ; editado por Ariel Guiance. - 1a ed . - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : IMHICIHU - Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas, 2019.
306 p. ; 23 x 16 cm.

ISBN 978-987-4934-04-8

1. Cultura y Sociedad. 2. Literatura Cristiana. 3. Cultura. I. Barreiro, Santiago II. Guiance, Ariel, ed. III. Título.
CDD 306.09

Diseño y diagramación: Juan Pablo Lavagnino

Imagen de tapa: Maestro del Parral, “San Jerónimo en el Scriptorium”, óleo sobre tabla, (1480-1490). © Museo Lázaro Galdiano, Madrid.

Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas
CONICET
Saavedra 15, 5to. Piso
C1083ACA Buenos Aires, Argentina
Tel.: 4953-2042/8548
imhicihu@conicet.gov.ar

Hecho el depósito que prevé la ley 11.723
Impreso en la Argentina

e-mail: imhicihu@conicet.gov.ar
ISBN 978-987-4934-04-8

## ÍNDICE

A Nora Gómez

*Amicitiae nostrae memoriam spero sempiternam fore*

Cicerón, *De amicitia*, IV

# PRESENTACIÓN

Objeto de análisis entre los especialistas en los últimos tiempos, el tema de la cultura letrada (y su paralela, la cultura subalterna o popular) ha suscitado, en primer lugar, el debate acerca de qué alcance debe darse al propio concepto de cultura en las sociedades del pasado. Elemento de autopercepción comunitaria, herramienta de ascenso social, instrumento de diferenciación (y, a la vez, de integración), recurso de imposición ideológica, el amplio campo de la cultura supone (en cualquier época) una cantera inagotable de posibilidades para el trabajo del historiador. En esta oportunidad, el libro que se ofrece pretende avanzar en una senda muy específica de ese enorme campo conceptual, esto es, analizar algunas de las formas que adoptó la tradición letrada en el mundo medieval. Ésta será interpretada, en términos muy generales, como un conjunto de mensajes asumidos de manera consciente e intencionada y transmitido a través de diversos soportes (en particular, el escrito). En especial, los trabajos reunidos en este volumen estudiarán los discursos generados por los agentes que recibieron y transformaron dos grandes herencias, la clásica y la bíblica, en el seno de las sociedades de la época. En tal sentido, el concepto de "discursos" que sirviera de marco a esta investigación fue aplicado para caracterizar aquellas formalizaciones simbólicas del pensamiento que tienen tanto una connotación objetiva –el fin explícito que intenta manifestar, a través de ellas, quien las produce– como subjetiva. Tales formalizaciones, por lo demás, articulan todo un espectro de creencias comunes, aspiraciones e ideales compartidos, no siempre con un afán doctrinario particular. De tal manera, se determinó cómo se transformaron dichas herencias a lo largo de los siglos IV a XV

(en especial, en función de las distintas circunstancias históricas por las que atravesaron los diferentes ámbitos europeos, tanto del Mediterráneo occidental como oriental).

En efecto, es bien sabido que la cultura medieval hizo una constante reelaboración de esa doble tradición señalada, especialmente en virtud de los cambios sociales generados por el surgimiento de nuevos actores humanos (quienes cumplían funciones económicas y políticas específicas) y el reacomodamiento de los ya existentes. Por lo demás, particularmente en el caso occidental, las distancias entre el *litteratus* y el *illitteratus* no descansaban solamente en su capacidad de leer (y, por supuesto, en la habilidad para escribir, algo menos evidente y mucho más complejo) sino en el hecho de hacerlo en latín o griego (en contraposición a las lenguas romances) e, incluso, de hacerlo desde un lugar socialmente aceptado. Las variaciones regionales y temporales de estas distinciones dibujan el mapa de la evolución social e intelectual de Europa occidental y del mundo balcánico. En función de esas coordenadas se entiende el hecho de que esos actores no llevarían a cabo una simple recepción de la tradición clásica y de aquella elaborada por la Antigüedad cristiana sino que irían más allá, alterando toda la apropiación de su pasado escrito.

A partir de esas premisas, tres son los grandes ejes alrededor de los cuales se articulan los trabajos incluidos en esta obra. El primero de ellos considera específicamente esa corriente discursiva desarrollada a partir de la recepción de la tradición bíblica (y la del cristianismo temprano) y el lugar que ocuparon los grupos laicos y eclesiásticos en tal corriente. Así, Adrián Viale analiza la defensa que, hacia el año 874, Anastasio Bibliotecario hiciera del papa Honorio, condenado durante el tercer concilio de Constantinopla de 680-681. En ese contexto, se ha interesado por la construcción y divulgación del tema de la infalibilidad pontificia, planteada en la llamada "fórmula de Hormisdas" y reactualizada permanentemente por la cancillería papal en momentos de crisis. Por su parte, Pablo Ubierna estudia la forma en que se emplearon ciertos relatos bizantinos (en especial, las *Parástaseis Sýntomoi Chronikaí* y el *Patria Kōnstantinoupóleōs*) para construir una dialéctica entre población antigua y los recién llegados a Constantinopla, preservando la memoria de esa ciudad tras un siglo de decadencia y relacionando sus monumentos con

grandes hombres y períodos de la cultura letrada bizantina. En idéntica línea, Victoria Casamiquela considera específicamente la recepción que tuvo el Antiguo Testamento en esa misma tradición cultural oriental, centrándose en el *Prophetologion*. Éste debe ser entendido como un texto clave en la liturgia del imperio aunque sólo constituye una lectura "posible" del Viejo Testamento, desarrollada por la autoridad político-religiosa (no demasiado preocupada por los posibles destinatarios). Desde la perspectiva del Mediterráneo occidental pero en la misma línea de trabajo, Hernán Garófalo analiza cómo se construyó un discurso acerca de la violencia y el combate en la tradición cristiana letrada, apelando para ello a diversas fuentes antiguas y bíblicas. Centrado en las obras de san Agustín y Gregorio Magno, el autor señala los diversos niveles de violencia planteados por estos Padres y su incidencia en la literatura de su tiempo y en la construcción de un paradigma que habría de tener un suceso extraordinario. Por último, Ariel Guiance se detiene en la manera en que el recuerdo de Roma y su herencia cultural sirvieron a los hagiógrafos hispanos en distintos momentos y con variados objetivos. Así, de una imagen "histórica" de esa ciudad trazada a comienzos del siglo V por el poeta Aurelio Prudencio, se pasó con el tiempo a una construcción normativa de ese mismo mundo romano con fines discursivos (visión presente en las distintas actas de los mártires) y, más tarde, a una recuperación intencionada de esa herencia clásica como una forma de oponerse a los recién llegados musulmanes.

La segunda línea de investigación se centró en la manera en que diversos modelos del pasado sirvieron para construir los fundamentos políticos e ideológicos de las monarquías medievales. Esta perspectiva fue abordada, en primer lugar, por Andrea Navarro. Ella nos demuestra cómo se elaboró una literatura pedagógica para la élite dirigente medieval, centrándose en un género específico, el sapiencial. A partir de él, se creó una idea de "buen regimiento" y un modo de gestionar, distribuir, administrar y regular el poder. Las obras correspondientes a esta tendencia fueron entendidas como "espejos", capaces de crear identidades sociales y de transmitir un sistema de valores que se plasmó en un lenguaje específico de virtudes para cada función y oficio. Por su lado, Fernando Ruchesi rastrea la influencia que proyectaron las narraciones

tardo-romanas de tipo militar sobre ciertas obras históricas redactadas en tiempos del reino visigodo. En concreto, el autor hace hincapié en los caminos recorridos por las *élites* godas para construir un discurso que les permitiese legitimar su liderazgo sobre el conjunto de la población del reino. De igual modo, tales discursos también influyeron en el desarrollo de una idea de cohesión social y de unidad de la Hispania de entonces, aspectos destacados por Ruchesi en su contribución. Para terminar esta segunda perspectiva, Alfonso Hernández se centra en la recepción que alcanzó la figura del profeta bíblico Melquisedec en algunos autores de la tradición carolingia (Alcuino de York, Teodulfo de Orléans, Rábano Mauro). En particular, la característica principal de este personaje está dada por su condición dual de rey y sacerdote, un tema polémico en tiempos de Carlomagno y sobre el cual se elaboró toda una ideología monárquica específica. De tal manera, la Biblia como fuente de inspiración doctrinal vuelve a aparecer en el discurso letrado, ahora con una intencionalidad política bien establecida.

La tercera y última línea de investigación correspondió, quizás de manera más específica que las anteriores, a los cambios simultáneos operados en la cultura letrada respecto de las transformaciones sufridas por la sociedad europea. Tal línea ha enmarcado el artículo de Luciana Cordo Russo, quien considera las relaciones entre las literaturas francesa y galesa, relaciones encaradas en gran medida desde el punto de vista de la traducción de textos franceses al galés. La "materia de Francia" era particularmente atrayente en Gales ya que comprendía historias entretenidas y llenas de acontecimientos, que narraban hazañas militares dentro de un marco de valores cristiano. Ese marco también sirvió para subrayar y difundir comportamientos deseables para los comitentes y los posibles públicos interesados en esas obras. Una vez más, pues, la cultura letrada servía para crear paradigmas de comportamiento, apelando para ello a herencias ideológicas bien definidas y plasmadas discursivamente.

Por su parte, Santiago Barreiro considera igualmente ese contexto social pero ahora desde la perspectiva que cierta cultura letrada tenía acerca de los sectores subalternos de la Islandia del siglo XII. En especial, su artículo subraya la aparición de tales sectores en la llamada *Saga de Þórir, el de las Gallinas*, relato compuesto ca. 1280. En él, esos

grupos subalternos aparecen como necesarios para el orden comunitario aunque, a le vez, se destaca la movilidad social como fenómeno positivo. Por último, el autor también indaga en el uso que se hizo de la saga en el contexto de cambio de las estructuras legales y políticas de la isla, como consecuencia de la anexión de ésta a la corona de Noruega en 1262. Para terminar, Gustavo Giordano se centra en una conocida leyenda medieval, la del "ejército de los muertos", en algún momento relacionada al mítico rey Arturo. A partir de una célebre obra de esos tiempos, los *Otia imperialia* de Gervasio de Tilbury, el autor traza un recorrido acerca de tal leyenda y la manera en que ésta, una vez más, actuó como modelo de ordenamiento político y de comportamiento monárquico (en este caso, desde la perspectiva de los castigos que podrían sufrir aquellos soberanos que no cumplieran con lo que se esperaba de ellos en la Tierra).

En síntesis, el libro resultante intenta ofrecer una mirada histórica de esa cambiante, compleja y siempre interrelacionada matriz de pensamiento que fue y es el discurso letrado. Éste tuvo la capacidad, entre muchas otras cosas, de dialogar con moldes ideológicos previos (como es el caso de la filosofía helenística o las tradiciones paganas), de incorporar elementos clásicos de gran efectividad (como las leyendas sobre cortejos de muertos), de desarrollar ideologías políticas específicas a partir de modelos bíblicos o de formular cuidadosos y acabados esquemas hagiográficos en función de ciertas variables temporales y espaciales. De todo ello pretende dar cuenta esta obra, que asume esa cultura letrada tal como la entendían los hombres de la Edad Media: un acto de creación intelectual que constituye, primordialmente, un testimonio de los tiempos.

Ariel GUIANCE

# LA *SAGA DE ÞÓRIR, EL DE LAS GALLINAS*

# CULTURA LETRADA Y FIGURAS SUBALTERNAS EN EL MUNDO NÓRDICO MEDIEVAL

SANTIAGO BARREIRO
(CONICET)

## Introducción: Egill Sǫlmundarson y la genealogía de los Sturlungar

En la colección documental medieval islandesa *Diplomatarium Islandicum* podemos encontrar un texto bastante curioso, llamado por el editor *Skrá um ættartölu Sturlunga*[1]. El breve listado se encuentra en el manuscrito conocido como *Uppsalabók* o *Codex Upsaliensis* ("Códice de Uppsala", datado c. 1300), más conocido por ser uno de los principales manuscritos de la *Edda en prosa* y el único que atribuye la autoría de este último texto al miembro más famoso de dicho linaje, el magnate Snorri Sturluson. La lista es derivativa de una genealogía anterior, *Langfeðgatál*, del siglo XII, posiblemente procedente de modelos anglosajones[2]. Ambos textos son semejantes a otras genealogías islandesas medievales, como la incluida en el prólogo a la *Edda en prosa*.

[1] "Listado sobre la genealogía de los Sturlungar", en Jón SIGURÐSSON (ed.), *Diplomatarium Islandicum*, Copenhague, S. L. Möller, 1857-1876, v. I, pp. 501-507.
[2] "Recuento largo de padres e hijos", en Kristian KÅLUND (ed.), *Alfræði Íslenzk*, Copenhague, Møller, 1908-1918, v. III, pp. 57-59.

La nómina, que adjuntamos traducida como apéndice al final de este texto, traza el linaje de los *Sturlungar* ("Descendientes de Sturla") hasta Egill Sǫlmundarson y su hermana Gýða, esposa de Nikúlas Oddson, miembro destacado del séquito del rey noruego Hákon *gamli* ("el viejo"), que vivía en la granja de Kalmanstúnga. Dicha finca se ubicaba ligeramente al noreste de Reykholt. Era una hacienda controlada por Snorri Sturluson hasta su muerte (ocurrida allí mismo) y que fue luego heredada por el mencionado Egill, su sobrino.

El recorrido hasta llegar a ambos miembros del linaje de los Sturlungar es, cuanto menos, llamativo: partiendo desde Adán, vemos desfilar figuras bíblicas como Jafet, Noé y Matusalén. Luego pasamos a dioses y hombres del mundo clásico, como Héctor o Júpiter. La siguiente etapa genealógica nos mueve al norte: allí vemos héroes como Starkaðr, Scyld o Skjǫldr (el fundador legendario del linaje real danés de los *Skjǫldungar*) e Ingeld o Ingjald[3] y también dioses como Óðinn o Þórr y sus hijos Móði y Magni.

Finalmente, el listado abandona a los ancestros legendarios y empiezan a aparecer hombres de los que tenemos algún registro histórico más o menos fiable. Crucial es la mención a Loðmundr Svartsson, ancestro del linaje de los Oddaverjar, conocido por su famoso centro de estudio (en la granja de Oddi, al sur de Islandia) en el que se formó Snorri Sturluson y que fue criado allí. Su bisnieta, Vigdís, es la primera mujer islandesa mencionada en la lista, pues es la madre de Sturla de Hvammr. Este fue el fundador del linaje de los Sturlungar y padre de los tres miembros más conocidos de esa familia (Snorri, Sighvatr y Þórðr, famosos por su papel en la "guerra civil" islandesa de la primera mitad del siglo XIII), así como de Helga, madre de Egill y Gýða, últimos miembros de la familia mencionados en la genealogía.

Egill vivió hasta épocas cercanas a la redacción del mencionado *Uppsalabók,* pues murió en 1297. El editor del *Diplomatarium Islandicum* data la fecha de composición de la lista en c.1230. Sin embargo, esta datación nos resulta excesivamente temprana, pues es más lógico pensar

[3] Aquel "Hinieldus" o "Ingeldus" que distraía a los monjes, quienes se entretenían aprendiendo de sus hazañas en vez de dedicarse a actividades propiamente cristianas, según protestaba Alcuino de York en una de sus cartas.

que fue comandada por el propio Egill, como sugiere Torfi Tulinius[4], puesto que él es el único miembro varón de su generación que es mencionado en ella. Además, en la década de 1230, Egill era un joven veinteañero, por lo que sería más lógico suponer que tal lista fue compuesta en algún momento de los años en que el mismo Egill estaba a cargo de Reykholt (es decir, a partir de 1258[5]) y luego incorporada en el códice de Uppsala.

En total, el listado cubre setenta y seis generaciones, la historia completa de la humanidad, siguiendo dos patrones presentes en el *Prólogo* de la *Edda* atribuida a Snorri: la evemerización de las figuras divinas (tanto grecolatinas como germánicas) y su incorporación en una historia de base bíblica de los hombres del norte. Esto permitía insertar a los viejos dioses en una genealogía cristiana, sumarlos a las figuras heroicas y así dotar de un linaje ilustre a los hombres de la época sin que el carácter pagano de sus ancestros resultase problemático.

Si Egill Sǫlmundarson tuvo que ver con la creación de tal texto, lo más lógico es suponer que éste fue redactado en su hacienda, Reykholt. Él era, sin duda, un hombre perteneciente a un medio cultural letrado: había sido ordenado subdiácono y heredero de la biblioteca de su tío Snorri Sturluson, el más afamado autor islandés medieval. Incluso ciertos datos económicos sugieren actividad de creación literaria en ese centro, tal como el elevado número de pieles (para uso en manuscritos) que se registran en los inventarios de Reykholt[6]. Además, éste era un centro eclesiástico independiente (*staðr*) dotado de un número importante de clérigos capaces de leer y escribir.

De hecho, es muy probable que Snorri produjera en esta hacienda algunas de sus obras, finca visitada por otros miembros letrados de la

[4] Torfi TULINIUS, "Capital, Field, Illusio. Can Bourdieu's Sociology Help Us Understand the Development of Literature in Medieval Iceland?", ponencia presentada en *Sagas and Societies: International Conference,* Borgarnes, septiembre 5–9, 2002, p. 19, nota 13.
[5] Páll EGGERT ÓLASON, *Islenzkar æviskrar frá landnámstímum til ársloka 1940,* Reykjavík, Hið íslenzka bókmenntafélag, 1948, vol. I, p. 333.
[6] Sigríður JÚLÍUSDÓTTIR. *The Major Churches in Iceland and Norway. A Study into the Major Churches in Skálholt and Bergen Diocese in the 11th to the 15th centuries*, tesis de maestría inédita, Universidad de Bergen, 2006, p. 42.

familia repetidas veces, como Sturla Þórðarson[7]. A su vez, algunos de los descendientes de Egill, que se criaron con él, también debieron haber sido letrados[8]: su hijo Jón fue poeta y su hijo Þórðr fue hombre-de-la-ley (*lǫgmaðr*, el funcionario que remplazó al recitador de la ley tras la sumisión de la isla al rey noruego). Preservamos, enteras o en forma fragmentaria, varias obras de Snorri, Sturla, Ólafr y Jón. Incluso poseemos versos atribuidos (con variable confiabilidad) a los dos padres fundadores del linaje de los Mýramenn ("Hombres de las ciénagas"), uno de los grupos de ancestros de los Sturlungar: Grímr el calvo, fundador de Borg, y su hijo Egill, protagonista de la conocida *Saga de Egill*, que vivieron más de dos siglos antes que Egill Sǫlmundarson y los suyos. En resumen, una robusta cultura literaria distinguía a buena parte de estos hombres y se ha estudiado en detalle cómo Snorri y Sturla utilizaron su formación intelectual como herramientas para posicionarse social y políticamente a partir de la acumulación de "capital cultural"[9].

Ahora bien, no poseemos ningún texto cuya autoría pueda ser atribuida con certeza a Egill Sǫlmundarson. Además de la ya discutida genealogía, tenemos indicios de que pudo haber compuesto una saga.

[7] Sobrino de Snorri y primo de Egill. En cambio, no hemos encontrado referencia a que el hermano de éste, Ólafr Þórðarson, llamado *hvítaskald* ("el poeta blanco"), quien fuera versificador, recitador de la ley (*Lǫgsǫgumaðr*) y gramático, visitara la hacienda, aunque circulaba en el mismo ambiente letrado del área del fiordo de Borg. De hecho, vivió en la granja de Borg y en la de Stafholt, ambas muy cercanas a Reykholt. Ver Úlfar BRAGASON, "Reykholt Revisited", en Jón Viðar SIGURÐSSON y Sverrir JAKOBSSON (eds.), *Sturla Þórðarson: Skald, Chieftain and Lawman,* Leiden, Brill, 2017, pp. 168-179.

[8] Guðrún NORDAL, *Tools of Literacy: The Role of Skaldic Verse in Icelandic Textual Culture of the Twelfth and Thirteenth Century*, Toronto, University of Toronto Press, 2001, p. 55.

[9] Para el caso de Snorri, ver especialmente Torfi TULINIUS "Snorri et Bourdieu: vers une sociologie de la production littéraire en Islande Médiévale?", en Corinne PÉNEAU (ed.), *Itinéraires du savoir de l´Italie à la Scandinavie (X^e^–XVI^e^ siècle).* Études offertes à Élisabeth Mornet, París, Publications de la Sorbonne, 2009; Torfi TULINUS, *The Enigma of Egill: The Saga, the Viking Poet, and Snorri Sturluson,* Ithaca, Cornell University Press, 2014; Kevin WANNER, *Snorri Sturluson and the Edda: The Conversion of Cultural Capital in Medieval Scandinavia*, Toronto, Toronto University Press, 2008, que utilizan una perspectiva cercana a Bourdieau. Sobre Sturla, Guðrún NORDAL, *Ethics and Action en Thirteenth Century Iceland*, Odense, Odense University Press, 1998, así como las numerosas contribuciones que aparecen en un reciente volumen relative a su figura, Jón Viðar SIGURÐSSON y Sverrir JAKOBSSON (eds.), *Sturla Þórðarson: Skald, Chieftain and Lawman,* Leiden, Brill, 2017.

Sigurður Nordal, editor de la *Hænsa-Þóris saga*[10], lo identificó como un posible autor de esa breve pieza[11]. La saga trata sobre granjeros de la zona del fiordo de Borg, en donde el principal centro de cultura letrada era la hacienda de Reykholt, controlada por Egill (que aparece en la saga con su nombre anterior, Breiðabólstaðr). Si suponemos que la narración fue compuesta durante los años inmediatamente posteriores a la transición jurídico-legal desencadenada por la sumisión a la corona noruega (1262-1264), Egill se convierte en un lógico sospechoso en relación a la autoría del relato.

Es posible hipotetizar que, si Egill fue efectivamente la figura detrás de la composición de la saga, el texto refleja ideas y posiciones que eran esperables en alguien como él, en diversos aspectos. A partir de esa premisa, examinaremos a continuación uno de ellos: la representación que hace la saga de figuras socialmente subalternas y luego trataremos de relacionar tales figuras con el contexto y la posición de Egill Sǫlmundarson en la vida social y política islandesa de su época.

## Las figuras subalternas en la *Saga de Þórir*

Pese a su corta extensión (ocupa apenas cuarenta y siete páginas en su edición estándar) y trama sencilla, la *Saga de Þórir* presenta un número interesante de figuras socialmente subalternas. El primer ejemplo es el personaje titular, Þórir, un buhonero con aspiraciones de ascenso social que se había enriquecido vendiendo pollos de manera itinerante. Su posición subordinada es clara desde su presentación en la saga, que lo retrata antes y después de su enriquecimiento:

[10] "Saga de Þórir, el de las gallinas". Editada en "*Hænsa-Þóris saga*", en Sigurður NORDAL (ed.), *Borgfirðinga sögur*, Íslenzk Fornrit, III, Reykjavík, Hið íslenzka fornritafélag, 1938. Traducida en Santiago BARREIRO, *Tres relatos medievales nórdicos: la Saga de Þórir, la Saga de Ǫlkofri y el Cuento de Brandr*, Buenos Aires, IMHICIHU, 2018. Las traducciones de esa obra están tomadas de esta última edición. De aquí en más, ésta aparece citada con la sigla HÞS y la traducción con la sigla SdÞ.

[11] *HÞs*, introducción, p. XXXIV.

> *Þórir hét maðr; hann var snauðr at fé ok eigi mjǫk vinsæll af alþýðu manna (…). En þó at honum grœddisk fé mikit, þá heldur þó ovinsældir hans, því at varla var til óþokkasælli maðr en Hœnsa-Þórir var*[12]
>
> Þórir se llamaba un hombre. Estaba escaso de riquezas y no era muy popular con los demás hombres. […] Pese a que acumuló tanta riqueza, su impopularidad se mantuvo, pues existían pocos hombres tan desagradecidos como era Þórir, el de las gallinas[13].

La crítica especializada sostiene, casi sin excepciones, que Þórir es el villano principal de la saga y que su representación es absolutamente negativa, rasgo estilístico inusual para este tipo de relatos y que sugiere una fuerte intencionalidad ideológica de parte del autor[14]. Ciertamente, la lectura de la saga nos presenta un hombre miserable, mentiroso, cobarde y avaricioso. Aun cuando la interpretación de Marina Mundt fuese correcta y Þórir tuviese a la ley de su lado en su disputa con el hacendado Blund-Ketill (quien, especularmente, es honesto, compasivo, generoso y valeroso[15]), en un encuentro que desencadena el conflicto central de la saga, no hay dudas de que la figura literaria del comerciante está caracterizada de modo muy negativo.

Además, la presentación de dicho personaje no menciona su patronímico, ni éste posee familia, excepto un primo vagabundo[16], lo que es indicativo de su estatus inferior. Este hecho resalta en el primer capítulo

---

[12] HÞs, cap. 1, p. 6.

[13] SdÞ, cap. 1, p. 55-56.

[14] Theodore ANDERSSON, *The growth of medieval icelandic sagas (1180-1280),* Ithaca, Cornell University Press, 2006, pp. 162-182.

[15] Marina MUNDT, "Pleading the cause of Hænsa-Þórir", ponencia presentada en *The Second International Saga Conference*, Reykjavík, 2-8 agosto de 1973. Cfr. también Alan BERGER, "Old Law, New Law, and *Hænsa-Þóris saga*", *Scripta Islandica,* 27 (1976), 3-12 y Björn SIGFÚSSON, "Staða Hænsa-Þóris sögu í réttarþróun 13. Aldar", *Saga*, 3/3 (1960), 345-370.

[16] Quien, más que un personaje, parece un recurso literario *ad-hoc*, pues su función en la trama es apenas utilitaria. Como es común en las sagas con este tipo de figuras creadas para hacer avanzar la trama, lleva un nombre adecuado a su función: *Víðfari* ("el que viaja mucho"). Las personas sin domicilio fijo ocupaban los peldaños más bajos de la jerarquía social islandesa medieval, apenas superior a los proscritos y los esclavos. Ver William MILLER, "Home and Homelessness in the Middle of Nowhere", en Nicholas HOWE (ed.), *Home and Homelessness in the Medieval and Renaissance World*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2004, pp. 125-142.

de la saga, que introduce a media docena de figuras importantes mencionando su patronímico y familiares (como es convencional en el género), antes de presentar a Þórir sin indicar esos elementos.

No parece demasiado pertinente considerar, como proponen Edward y Dorothy Durrenberger y Ástraður Eysteinsson[17], que Þórir es impopular pues representa una lógica económica mercantil e individualista que resultaba innovadora en la conservadora sociedad islandesa de hacendados y granjeros. Especialmente, porque el otro comerciante de la saga, el noruego Ǫrn, es señalado como un hombre de bien, cuyo defecto de carácter más visible es que actúa con demasiada precipitación para defender a los justos. Esto resulta en la desgraciada muerte del joven Helgi, hijo de crianza de Þórir e hijo de uno de los dos jefes de la zona, Arngrímr: su defecto es, entonces, el apuro en el ejercicio de la virtud. Más acertada parece la lectura de Helgi Þorláksson[18], quien ve un contraste entre dos tipos de comercio que reciben distinta valoración en la saga, contraste que opone al buhonero con el mercader de larga distancia. Tomando como inspiración el sustantivismo antropológico, el historiador islandés asocia ambas figuras con la distinta valoración que tuvieron las formas de comercio local y exterior en la sociedad de la época, actitud de la que se haría eco la saga.

En cualquier caso, la imagen literaria de Þórir es bastante unidimensional y su interpretación no deja demasiado margen de sutileza. Éste no es despreciable porque sea de origen humilde. Ni es despreciable necesariamente porque se haya enriquecido: la literatura de sagas muestra muchas historias de movilidad social ascendente en donde el protagonista es representado positivamente. El ejemplo más obvio, el breve *Auðunar þáttr vestfirzka*[19] nos muestra a otro mercader pobre, pero valeroso,

[17] Edward DURRENBERGER, Dorothy DURRENBERGER y Ástráður EYSTEINSSON, "Economic Representation and Narrative Structure in Hoensa-Þóris Saga", *Saga Book of the Viking Society*, 22 (1989), 143-164.

[18] Helgi ÞORLÁKSSON, "Social ideals and the concept of profit in thirteenth-century Iceland", en Gísli PÁLSSON (ed.), *From sagas to society: Comparative approaches to early Iceland*, Middlesex, Hisarlik Press, 1992, pp. 231-245.

[19] "Cuento de Auðunn de los fiordos del oeste", obra que se preserva en dos redacciones ligeramente distintas. Al respecto de ese relato, ver especialmente William MILLER, *Audun and the polar bear*, Leiden, Brill, 2008.

humilde y afortunado, ubicado en las antípodas de Þórir (así como de Blund-Ketill, pues poseen virtudes distintas). Þórir resulta despreciable por los rasgos de su personalidad: es, sencillamente, un malvado. Ese trasfondo explica su papel en la saga: actuar como la voz cantante de la ideología rechazada por el relato, la de un individualismo competitivo que intenta basar la movilidad social en la lógica del contrato comercial y no en la ayuda mutua, incluso aunque estuviese basada en una reciprocidad asimétrica –característica común de los sistemas de explotación como el representado en este texto–.

En resumen, Þórir no es un incomprendido, un emprendedor de avanzada rodeado de hombres anticuados, sino un miserable odioso y antisocial. Una de sus opiniones es notable como expresión ideológica. Cuando rechaza vender su excedente de heno a Blund-Ketill, el buhonero argumenta: "*Þat muntu eiga allra heimilast, at veita ǫðrum þitt, en eigi mitt*"[20] ("Deberías tener el derecho de dar lo que es tuyo, pero no lo mío"[21]). Tal sentencia se encuentra diametralmente opuesta respecto de la afirmación hecha por Ketill en el comienzo de ese mismo capítulo: "*þat er sannligt, at þeir seli, sem til hafa*"[22] ("es justo que vendan aquellos que tienen")[23].

El núcleo problemático de esta discusión es bien conocido por los especialistas. La saga parece hacerse eco de la disputa sobre la venta obligatoria en tiempos de escasez, que era uno de los puntos de conflicto entre la legislación tradicional islandesa (representada por las colecciones conocidas como *Grágás*) y los códigos legales de origen monárquico que vinieron a reemplazarla[24]. Es muy probable que en este caso la saga muestre su matiz pro-monárquico: el personaje virtuoso opina en consonancia con la ley establecida por el rey en el *Jónsbók,* mientras que el villano sostiene la normativa antigua. Volveremos sobre este punto más

[20] HÞs, cap. 5, p.14.
[21] SdÞ, cap. 5, p. 65.
[22] HÞs, cap. 5, p. 13.
[23] SdÞ, cap. 5, p. 63.
[24] Cabe aclarar que la norma se encuentra ausente en la versión preservada del primer código monárquico dictado para la isla, *Járnsíða*, que quizás se encuentre incompleta. Estrictamente hablando, solo aparece evidenciada en Islandia a partir del *Jónsbók*, de 1281.

adelante, al examinar la relación entre Egill y el nuevo orden monárquico.

Pasemos ahora al segundo grupo de figuras subalternas, los arrendatarios (*leiglendingar*) de Ketill. Estos aparecen como actores importantes en la primera parte de la disputa entre el protagonista y el hacendado. No son presentados ni siquiera individualmente: son seres anónimos que conocemos apenas por su función como tenentes del hacendado. Esto sugiere un estatus social incluso inferior al de Þórir, pero también nos insinúa que son una personificación genérica de un sector social de campesinos subordinados, que era dominante en Islandia en el siglo XIII. De acuerdo con la historiografía actual, la tenencia mediante arriendo se había tornado ya hacía largo tiempo el sistema de explotación dominante en la nación insular, tras el fin de la esclavitud y de la crisis paulatina de la pequeña propiedad campesina independiente[25].

La participación de los tenentes en las sagas ha sido objeto de pocos análisis, pero son figuras muy ricas, especialmente si se tiene en cuenta su breve participación en nuestro ejemplo, que se limita a la etapa inicial del conflicto. Los tenentes se hallan escasos de heno durante un crudo invierno y uno de ellos recurre al propietario de sus tierras, Ketill, para que lo ayude a conseguir pienso. El hacendado accede a ello, pero pide al tenente que mantenga este acuerdo en secreto, temeroso de que sus otros dependientes hicieran lo mismo. El arrendatario acepta esa condición, pero inmediatamente desobedece, lo que resulta en que numerosos campesinos ruegan ayuda a su patrón, que cede a sus ruegos y los auxilio.

Los tenentes, además, desconocen el pedido de Ketill de que faenen ganado antes del recrudecimiento del clima, por lo que la cantidad de bestias en pie se hace aún más difícil de alimentar. Entonces, ruegan a su patrón otra vez y hacen saber que Þórir tiene heno sobrante. Solicitan a Ketill que los acompañe para comprarlo, pues temen que el buhonero no esté dispuesto a lidiar con ellos sin la presencia de un hombre importante. Otra vez, el propietario cede y se pone al frente de la visita al mezquino comerciante. La escena resulta en desastre: harto de las

[25] Ver Sverrir JAKOBSSON, "Frá þrælahaldi til landeigendavalds", *Saga*, 43.2 (2005), 99-129 y Sverrir JAKOBSSON, "From Reciprocity to Manorialism: On the peasant mode of production in Medieval Iceland", *Scandinavian Journal of History*, 38/3 (2013), 1-23.

evasivas y negativas de Þórir, el hacendado comanda a sus dependientes para que le expropien el heno, aunque deja el pago correspondiente al pienso extraído. Su intención es marcar públicamente que su acción no es un robo, sino una apropiación forzosa motivada por la necesidad, figuras legalmente distintas en aquella sociedad[26].

El protagonista del relato aprovecha esta situación y logra convencer a los poderosos locales de que Ketill ha cometido un crimen: tras una serie de peripecias, el hacendado es quemado vivo en su casa por los aliados del villano. Para ese momento, sin embargo, los tenentes están fuera de escena: de hecho, su participación termina cuando el nudo de la trama comienza con la apropiación forzada (*rán*) del heno de Þórir en la que ellos participan.

La saga no explicita si el ganado que Ketill les pide (infructuosamente) que faenen es propiedad o no de los arrendatarios[27]. Sin embargo, el arrendamiento de ganado también era frecuente. El comportamiento de los tenentes sugiere que el ganado les pertenece a ellos y no al hacendado, lo que explica su renuencia a faenarlo para simplificar la provisión de alimento en el invierno: los tenentes tienen pocos motivos para perder su único capital a fin de simplificar el trabajo al terrateniente, cuya prosperidad depende en cualquier caso de extraer renta de los arrendatarios. Igualmente, la saga parece dejar en claro que los tenentes son solidarios entre sí, pues o bien actúan colectivamente (cuando piden a Ketill que dirija la visita a Þórir) o bien informan a los demás cuando lo hacen individualmente, incluso si eso implica desobedecer al patrón (como ocurre cuando uno de ellos recibe ayuda de Ketill).

En cierto sentido, ellos son los grandes ganadores del conflicto y de toda la saga: han desobedecido a su patrón en repetidas ocasiones pero obtienen exactamente lo que necesitan y el costo de la adquisición for-

[26] Tal como la distinción operada entre homicidio y asesinato, que se basaba en el carácter abierto o secreto de la acción cometida. Las acciones ocultas eran penadas por la ley de manera mucho más severa y se consideraban, además, contrarias y moralmente condenables.

[27] En principio, el término con el que se los designa indica que el arriendo es sobre tierras: el término *leiglendingar* se compone de *leig-* (que indica un alquiler o renta, *at leiga*), *-lend-* (que señala la tierra, *land*), *-ing-* (un sufijo que designa un grupo de personas, sea con un ancestro común o que comparten algún grupo) y *–ar* (la desinencia de nominativo plural), siendo una traducción literal "los que alquilan la tierra".

zosa de los bienes necesarios lo paga exclusivamente Ketill. Podríamos suponer incluso que la insistencia de los arrendatarios a que el granjero encabece la negociación con Þórir implicaba un cálculo sobre los riesgos de lidiar con un hombre tan dañino, aunque también pueda leerse como un gesto de humildad y sumisión a su patrón o ambas cosas a la vez.

Es curioso que la saga no emita ningún juicio de valor sobre los tenentes, si consideramos que el texto resalta dentro del corpus de *Íslendingasögur* por lo marcado de sus caracterizaciones morales y sus pocos claroscuros. Más aún, las figuras del campesinado dependiente suelen ser ridiculizadas en las sagas y en otros textos nórdicos. Por ejemplo, *Rígsþula* ("La lista de Rígr"), un poema sobre el origen de los órdenes sociales, conservado en otro de los códices de la *Edda* de Snorri[28], designa a los esclavos primigenios con nombres como *Fúlnir* ("Apestoso") o *Kleggi* ("Tábano") y sus contrapartes femeninas con epítetos como *Trǫnubeina* ("patas-de-cigüeña") o *Ysja* ("ruidosa")[29]. Estos contrastan con los mucho más amables epítetos que reciben los granjeros libres (como *Smiðr* "herrero" y *Brúðr* "novia")[30]. Nada de este clasismo léxico está presente en la *Saga de Þórir*, que (anacrónicamente) reemplaza a los típicos esclavos (*þrælar*) y peones libres (*húskarlar*), que solemos encontramos en aquellas sagas que acontecen en los primeros siglos de la isla, con tenentes como los del siglo XIII. Esto quizás es una estrategia para evitar una caracterización negativa, que cuadra casi invariablemente a los esclavos en las sagas. Los tenentes, aun siendo un grupo anónimo e indiferenciado, no son criticados ni siquiera por su desobediencia explícita a las demandas de su superior[31].

Todo esto quizás resulte comprensible si tenemos en cuenta que la audiencia de las sagas era diversa e incluía a miembros de distintos

[28] El llamado *Codex Wormianus*, de mitad del siglo XIV. El poema es quizás del siglo XII o anterior. Ver Frederic AMORY, "The Historical Worth of Rígsþula", *Álvissmál*, 10 (2001), 3-20.
[29] "Rígsþula", en Jónas KRISTJÁNSSON y Vésteinn ÓLÁSON, *Eddukvæði I,* Reykjavík, Hið íslenzka fornritafélag, 2014, 449-457, estrofas 12 y 13, p. 451.
[30] *Ibid.,* estrofas 22-23, p. 453.
[31] Más adelante (HÞs, cap. 15, pp. 40-42), un granjero (*bóndi*), al parecer también dependiente del ya fallecido Ketill y llamado Ǫrnólfr, traiciona a Hersteinn e intenta que éste lo acompañe a una emboscada que Þórir planea tenderle. Nuevamente, el campesino sale indemne: Hersteinn parece entender que actúa amenazado por los malhechores y le perdona la vida.

sectores sociales, desde hacendados acomodados y jefes locales hasta simples peones y tenentes[32]. Un texto propagandístico cuyo objetivo posible fuera ilustrar (por la negativa) las ventajas de un orden social y jurídico monárquico tendría poco para ganar alineándose a un sector significativo de la población campesina, cuyas inquietudes e intereses se acercaban bastante a la de los arrendatarios de Ketill, pues ellos mismos eran tenentes de propietarios acomodados. El autor parece apostar por una especie de neutralidad benigna, que reserva sus caracterizaciones fuertes para los hacendados, comerciantes y jefes locales, todos miembros de sectores con mayor peso político inmediato y a quienes la reforma legal impactaba más directamente, dado que tal reforma incidía poco sobre la situación de la tenencia.

Nos queda, finalmente, un último personaje subalterno, cuyo papel es claramente positivo en la trama. Þorbjǫrn, apodado *stígandi* ("el zancudo, el de tranco largo") es el padre de crianza (*fóstri*) de Hersteinn, hijo de Ketill. La saga lo presenta diciendo que "*Þat er mælt, at Þorbjǫrn væri eigi allr jafnan, þar sem hann var sénn*"[33] ("Se decía sobre Þorbjǫrn, que no todo lo que era estaba a la vista"[34]) es decir, que tenía poderes mágicos[35]. Más adelante, se lo llama Þorbjǫrn *karl,* un término que indica que es un hombre del común o un anciano (en este caso, parece ser ambas cosas). En general, aquel que criaba al hombre de otro era una persona de menor rango y la asociación entre bajo estatus social, vejez y conocimientos de magia es bastante frecuente en las sagas[36]. Þorbjǫrn utiliza sus poderes para rescatar mágicamente los bienes muebles de la quemada hacienda de Ketill y ponerlos a salvo de la codicia del jefe local,

[32] Else MUNDAL, "Memory Of The Past And Old Norse Identity", en Lucie DOLEŽALOVÁ (ed.), *The Making of Memory in the Middle Ages*, Leiden, Brill, 2009, pp. 463-472.
[33] HÞs, cap. 9, p. 24.
[34] SdÞ, cap. 9, pp. 77-78.
[35] En *Laxdæla saga* ("Saga de los Habitantes del Valle del Salmón"), Stígandi es el nombre de un peligroso hechicero proveniente de las Hébridas. Cfr. Einar Ólafur SVEINSSON (ed.), *Laxdæla saga*, Íslenzk Fornrit, V, Reykjavík, Hið íslenzka fornritafélag, 1934, cap. 35, p. 95.
[36] Cfr. François-Xavier DILLMANN, *Les magiciens dans l'Islande ancienne*, Uppsala, Kungliga Gustav Adolfs Akademien för svensk folkkultur, 2006; Stephen MITCHELL, *Witchcraft and Magic in the Nordic Middle Ages*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2011.

Oddr de Tunga, a quien el campesino se aproxima en primer lugar para pedir ayuda.

Además de sus hechizos, los lazos sociales del anciano resultan vitales para que el joven huérfano consiga aliados con los que derrotar a Þórir y su grupo. El viejo campesino consigue que un hacendado ovejero (*sauðamaðr*), Þorkell *trefill* (un apodo curioso que significa "fleco, trapo, harapo"), cobije y alimente a su ganado y ayude al joven, puesto que considera a los Þverhlíðingar ("Hombres de la Cuesta del [río] Þverá") sus *vinir* ("amigos, aliados", *HÞs* 10:26). Este apelativo parece referirse a ambos hombres: la granja de Ketill y Hersteinn en Ǫrnólfsdalr está junto a dicho río y la saga no informa el domicilio exacto de Þorbjǫrn pero éste estaba evidentemente muy cercano a la finca incendiada (como queda claro por los movimientos de Þorbjǫrn y Hersteinn a lo largo del capítulo noveno de la obra).

El comportamiento de Þorkell se opone al del jefe de Tunga: el pedido de auxilio al jefe resulta en traición, pues Oddr expropia la granja del indefenso huérfano en vez de ayudarlo a obtener justicia por el asesinato de su padre. En cambio, Þorkell recibe al joven y a su padre de crianza con los brazos abiertos y, aunque duda momentáneamente en ofrecerles ayuda, su sentido de la obligación gana y se convierte en un aliado crucial de Hersteinn por el resto de la saga. Cuando esto ocurre, Þorbjǫrn desaparece de la trama, quedando su papel de ayudante del héroe ocupado a partir de ese punto por hombres de mayor rango. El desinterés del autor por su destino es semejante al que tiene por el de los tenentes y es posible comprenderlo como una muestra más de su rango inferior.

Sin embargo, pese a su episódica participación, aquél constituye una de las figuras más positivas de las saga y su único error (pedir ayuda a Oddr de Tunga) debe ser leído como una traición del *goði* local (y, entonces, ¿como una crítica a lo arbitrario del orden pre-monárquico?) más que como un defecto propio. Es interesante subrayar que Þorkell utiliza el plural cuando habla de él y Hersteinn como sus *vinir*: por muy desigual que fuera la relación entre el rico ovejero y el viejo campesino en términos de riqueza, políticamente esta verticalidad se disuelve. Þorbjǫrn es, en cierta medida, otra imagen invertida de Þórir: es inteligente, leal y humilde y, una vez representado su papel en la historia, parece volver a su

sitio esperable: el de un anonimato subordinado. Además, Þorbjǫrn tiene una relación amistosa con dos granjeros ricos (Blund-Ketill y Þorkell), lazo que Þórir no se esfuerza por conseguir (comprando, en cambio, la protección de otro *goði* poderoso, Arngrímr).

## La reforma legal: *Grágás*, *Járnsíða* y *Jónsbók*

Como vimos, tanto Þórir (que se rehúsa a vender heno sobrante a sus vecinos necesitados), como los tenentes de Ketill (que necesitan el pienso y tienen obligaciones contractuales con su patrón) e incluso Þorbjǫrn (quien aconseja a Hersteinn para que actúe según lo legalmente esperable y es traicionado por Oddr, quien manipula la ley a su favor para ello) se hallan ante problemas de índole jurídica. La sociedad islandesa se encontraba, en la década de 1270, atravesada por profundas reformas de orden legal y gubernamental. Noruega, que la dominaba hace un puñado de años, también estaba en pleno reformismo normativo.

Las raíces de esos cambios hay que buscarlas en la década previa. El rey noruego Hákon *gamli* ("el viejo") había derrotado a toda la oposición a su reinado (tras una serie de rebeliones aristocráticas y disputas con las autoridades eclesiásticas) ya a mediados del siglo XIII y había logrado establecer la primogenitura en la herencia monárquica, lo que eliminaba las complejas sucesiones divisas del reino[37]. La nueva tendencia ideológica adoptada por la casa real, que convertía al rey en un *rex iustus* daba fruto[38], allanando el camino para reformas de orden jurídico que llevaría a cabo el hijo de Hákon, Magnús *lagabœtir* ("el restaurador de las leyes"). Entre los territorios tributarios (*skattlǫnd*) del reino, Islandia era de adquisición muy reciente: recién entre 1262 y 1264 los hombres de la isla habían acordado subordinarse y pagar impuestos al rey[39]. Mientras tanto,

[37] Para el complejo desarrollo del proceso de estabilización monárquica en Noruega, ver Sverre BAGGE, *From Viking Stronghold to Christian Kingdom: State Formation in Norway, c. 900-1350,* Copenhague, Museum Tusculanum Press, 2010.
[38] Hanne MONCLAIR, *Lederskapideologi på Island i det trettende århundret. En analyse av gavegivning, gjestebud og lederfremstillinb i islandsk sagamateriale*, Oslo, Oslo Universitets Forlag, 2000.
[39] Cfr. Randi WÆRDAHL, *The Incorporation and Integration of the King's Tributary Lands into the Norwegian Realm, c. 1195-1397,* Leiden, Brill, 2011 y las contribuciones recopiladas por

Magnús revisó dos legislaciones de distrito noruegas (las ley de *Gulaþing* en 1267 y la de *Frostaþing* en 1269).

La legislación tradicional islandesa, que hoy conocemos como *Grágás*[40] era de base oral y lo que conservamos son dos compilaciones privadas que recogen esas normas, quizás puestas por escrito para ayudar al trabajo de los legisladores posteriores. Éstas, según una dudosa tradición islandesa, estaban en última instancia basadas en las leyes noruegas de *Gulaþing* (de un tiempo remoto). El rey Magnús intentó establecer un código nuevo, *Járnsíða* ("Lomo de hierro", seguramente en referencia al primer códice que las contenía) que envió a la isla. Tal código fue bastante mal recibido por la población local y la reforma quedó a todas luces inconclusa.

En 1274, el soberano consiguió dar una nueva ley para Noruega, conocida usualmente por su actual nombre noruego, *Nyere Landslov* ("Ley [más] nueva del país"). Ésta, sin embargo, no se aplicaba a Islandia sino a los distritos gobernados por el monarca en la península escandinava. Poco después, en 1275, el obispo Árni Þorláksson de Skálholt (al sur de Islandia) promulgó un código de derecho cristiano (el *Kristinnréttur Árna Þorlákssonar*) para su diócesis. El prelado estaba entre aquellos islandeses que se había visto envueltos en el descontento que generaba la reforma monárquica y su legislación puede ser leída como una intervención pragmática, destinada a garantizar los derechos eclesiásticos (como, por ejemplo, el diezmo). El nativo Árni había reemplazado en 1269 a un obispo noruego, impopular entre los locales.

La fecha crucial del período de reformas legales es 1281, cuando se impuso un nuevo código regio, *Jónsbók* ("Libro de Jón"), llamado así en honor a Jón Einarsson, un islandés que era uno de los dos *lǫgmenn* de la isla, cargo que compartía con el ya mencionado Sturla Þórðarson y que estuvo envuelto en la creación del texto. Jón era un miembro del poderoso linaje de los *Haukadælir* ("Hombres de Haukadalr") y había sido *lǫgsǫgumaðr* antes de la sumisión de la isla al monarca, al igual que Sturla. El *Jónsbók* original también fue mal recibido y tuvo que ser en-

Steinar IMSEN (ed.), *Taxes, Tributes and Tributary Lands in the Making of the Scandinavian Kingdoms in the Middle Ages*, Trondheim, Tapir Academic Press, 2011.

[40] "Ganso gris", nombre curioso que no ha sido explicado satisfactoriamente.

mendado repetidas veces en las siguientes décadas. De hecho, el propio obispo Árni fue una de las figuras que encabezó el descontento, según detalla su saga, *Árna saga biskups* ("Saga del obispo Árni"). En el largo plazo, sin embargo, la legislación de *Jónsbók* resultó exitosa y forma incluso hoy día la base normativa de la isla.

## Egill Sǫlmundarson: hacendado, patrón, ¿autor?

Si tenemos en cuenta tanto el contexto jurídico y político como los elementos de la trama que hemos señalado, cabe entonces evaluar en qué medida un texto como la *Saga de Þórir* se adecua la figura de Egill Sǫlmundarson.

El mensaje ideológico de la saga respecto de la estructura social y su movilidad parece claro: el orden social antiguo era injusto por las arbitrariedades de los *goðar*, que fácilmente caían en la tentación de enriquecerse a costa de hombres de menor rango, ya sea siendo tentados por villanos (como Arngrímr) o abusando de los débiles (como Oddr). La figura redimible dentro de este grupo de hombres prominentes es la de Þorvaldr, hijo de Oddr. Recién llegado a la isla, este joven es embaucado por Þórir, por quien siente lástima y que, nuevamente, lo tienta con dinero, repitiendo el error de Arngrímr (pese a las advertencias de éste). El mensaje implícito quizás radique en que incluso un potentado de buena intención podía defender la injusticia y ceder ante una buena oferta en metálico puesto que, en el sistema pre-monárquico, la autoridad era negociable y en buena medida el rédito personal (y no el mantenimiento del orden público) era lo que impulsaba a los jefes a participar en los pleitos.

Por contraste, los miembros de otros sectores sociales ocupan papeles adecuados y necesarios, sean los comerciantes noruegos, los tenentes y otros pequeños campesinos. Los hacendados ricos como Ketill (y luego su hijo Hersteinn) o Þorkell parecen ser, además, modelos de virtud y sociabilidad. En cualquier caso, el orden esbozado es el conservador, pues esas figuras representan los papeles que deben y no se salen demasiado de él en términos de movilidad social. El camino al ascenso social tomado por Þórir es claramente rechazado por el autor. Éste, como vimos, utiliza el típico recurso narrativo de referirse a la *vox populi* para dar su opinión

sobre el buhonero cuando introduce el personaje. El calificativo que le adjudica, *óþokkasælli* ("desagradecido"), parece ser clave para entender la raíz del deprecio: los defectos más interesantes del buhonero a lo largo de la trama son su incapacidad para entender las reglas de la reciprocidad, insistir constantemente en obtener la ganancia personal y establecer condiciones contractuales que lo beneficie. El autor, poco dado a las sutilezas, lo hace además cobarde, mentiroso, traicionero y arrogante, como para que no queden dudas de su villanía.

Si miramos este orden social, nos queda claro que existen dos ejes sobre los cuales parece intervenir la ideología autorial: el que aglutina a los hombres de bien *versus* los villanos (un eje moral) y el estructural. En este último, más allá del bien y del mal, algunos hombres son un problema por su condición, mientras que otros, independientemente de cómo sean en lo individual, son necesarios para el buen funcionamiento de las cosas.

Si tenemos en cuenta todos estos elementos, resulta perfectamente posible que alguien como Egill Sǫlmundarson pudiese estar detrás de la composición de esta obra. Socialmente, pertenecía al sector que la saga privilegia: los hacendados ricos, presentados como enlazados por relaciones amables con otros sectores tradicionales (campesinos subordinados y mercaderes extranjeros). El último sector social tradicional, los jefes, son en cambio sospechosos y están representados una forma anticuada y nociva para el orden social. Esto puede ser leído como un elogio a la necesidad de una autoridad ajena a los intereses de facción, es decir, el *rex iustus*. En el orden social islandés posterior a 1264, la mejor apuesta para los sobrevivientes de los grandes linajes del periodo previo era el servicio al rey, sumado a la voluntad de mantener sus bases de poder local[41].

Sturla Þórðarson y Jón Einarsson son dos ejemplos claros de tal comportamiento. Políticamente distantes de las posibilidades de acción de los *Sturlungar* y *Haukadælir* anteriores, sus posibilidades de crecimiento social y político ya no podían depender del hecho de integrar una aristocracia capaz de controlar la isla de modo autónomo, sino que

[41] Cf. Jón Viðar SIGURÐSSON, "The Icelandic Aristocracy after the fall of the Free state", *Scandinavian Journal of History*, 20/3 (1995), 153-166.

ahora necesitaban pertenecer al funcionariado real y posicionarse en la estructura burocrática reformada. Económicamente, su apuesta podía, en cambio, ser más tradicional: mantener sus bases de explotación local a partir de las rentas campesinas. ¿Y culturalmente? Aquí la situación es menos clara.

Por un lado, es cierto que los proyectos de ascenso social a partir de la formación de "capital cultural" o de construcción literaria de una legitimidad señorial –como argumentó Axel Kristinsson[42]– habían fallado en buena medida: el gran ganador local de la guerra civil, Gízurr Þorvaldsson, uno de los Haukadælir, no era precisamente un hombre de letras. Por contraste, el proyecto político de su víctima más famosa, Snorri Sturluson, terminó en un fracaso total tras ser asesinado por Gízurr (a pedido del rey) como consecuencia de una deslealtad política, sin que sus grandes construcciones literarias (incluso aquellas diseñadas para halagar al monarca) le fueran de utilidad alguna.

Por otra parte, es posible que, aun sin intentar construir su base de poder de ese modo, Egill Sǫlmundarson utilizase sus recursos y la tradición literaria de su familia para intervenir en el medio cultural y cimentar su posición como hacendado y como aliado de la monarquía en la región. De ser así, es posible que produjera textos que apoyaran su estrategia de producción y reproducción. Éstos bien pudieron ser obras como el *Catálogo de la Genealogía de los Sturlungar*, que lo dotaba de un linaje ilustrísimo, o la *Saga de Þórir,* que proyectaba en el pasado las virtudes y defectos del orden social antiguo mientras comentaba, solapadamente, sobre la situación de su propio tiempo.

[42] Axel KRISTINSSON, "Lords and Literature: The Icelandic Sagas as Political and Social Instruments", *Scandinavian Journal of History*, 28/1 (2003), 1 -17.

## Listado de la Genealogía de los Sturlungar (Skrá um ættartölu Sturlunga)

He tratado de utilizar las formas en castellano para los nombres bíblicos y grecolatinos. Para aquellos anglosajones, mantengo la notación original del documento o la forma nórdica. Utilizo la misma forma nórdica en nominativo singular para todos los demás nombres, incluso cuando tienen una transcripción castellana usual (Þórr para Thor, Óðinn para Óðinn).

Adán
padre de Set
padre de Enós
padre de Cainán
padre de Mahalel
padre de Jéred
padre de Henoc
padre de Matusalén
padre de Lámec
padre de Noé
padre de Jafet
padre de Javán[43]
padre de Zechim
padre de Ciprius
padre de Cretus
padre de Celius
padre de Saturno de Creta
padre de Júpiter
padre de Dárdano
padre de Erictonio
padre de Eroas [error por Tros]

[43] Hasta aquí, la lista coincide con el *Génesis*. Luego pasa a figuras de la tradición grecolatina. Los personajes intermedios, entre Zechim y Cretus, son de un origen más confuso. Cfr. Anthony FAULKES, "Descent from the Gods", *Mediaeval Scandinavia*, 11 (1978-9 [1983]), 92–125 (p. 103).

padre de Ilo
padre de Laomedonte
padre de Príamo, el alto rey de Troya
padre de Héctor
Munon o Memnón se llamaba un rey de Troya. Se casó con Troana, hija del rey Príamo y su hijo fue Tror, al que nosotros llamamos Þórr[44] que fue padre de Lorica
pero su hijo se llamaba Hereðei
su hijo Vengeþor
su hijo Vingener
su hijo Meði [error por Móði]
su hijo Magni[45]
su hijo Sesef [¿Sceaf?]
su hijo Beðvig
su hijo Atri
su hijo Trinam
su hijo Heremóð
su hijo Skialldun a quien llamamos Skjǫldr[46]
su hijo Biaf, a quien llamamos Biar
su hijo Guðólfr
su hijo Finn
su hijo Frialaf, al que llamamos Friðleifr
Él tuvo un hijo que se llama Óðinn[47]
Skjǫldr fue el hijo de Óðinn
padre de Friðleifr
padre de Friðfróði

[44] El listado aquí se asemeja al de *Langfeðgatál*. Algunos nombres subsiguientes parecen corrupciones de epítetos que otras fuentes asignan al dios Þórr, como *Hlórríði* ("jinete ruidoso") o *Eindriði* ("jinete solitario") y *Vingþórr* ("Trueno de la batalla"). Todos ellos se encuentran como *Þórs heiti* ("Sinónimos para Þórr") presentes en la *Nafnaþulur* ("Listas de nombres") de la *Edda* de Snorri. Luego se mencionan a sus dos hijos, Móði y Magni.
[45] Los nombres que siguen, hasta Óðinn, proceden de la tradición anglosajona. Ver FAULKES, *op. cit.*, p. 101 y Elton MEDEIROS, "A linhagem perdida de Sceaf: genealogias mítico-históricas na Inglaterra e Escandinávia & a tradução do prólogo da Edda de Snorri Sturluson", *Signum*, 16 (2015), 46-77.
[46] El Scyld de *Beowulf.*
[47] La lista ahora sigue de cerca al *Langfeðgatál* y al prólogo de la *Edda* de Snorri.

padre de Herleifr
padre de Hávarðr mano-fuerte
padre de Fróði el valiente
padre de Vémundr el sabio
padre de Olǫf
madre of Fróði el pacífico
padre de Friðleifr
padre de Fróði el valiente
padre de Ingjalðr, hijo de crianza de Starkaðr
padre de Hrærekr lanza-anillos[48]
padre de Fróði
padre de Hálfdanr
padre de Hrærekr arroja-anillos
padre de Haralðr diente-de-guerra[49]
padre de Hrærekr
padre de Þórólfr nariz-de-pus[50]
padre de Vémundr tablero-de-palabra[51]
padre de Valgarðr
padre de Hrafn el idiota
padre del Jǫrundr el jefe
padre de Úlfr el jefe-barro[52]
padre de Svartr

[48] Una metáfora convencional para indicar generosidad. El epíteto del otro Hrærekr tiene el mismo sentido.

[49] El apodo es muy conocido, pero de difícil explicación. En el libro séptimo de su *Gesta Danorum*, el cronista danés Saxo el gramático lo asociaba a que el rey legendario perdió un diente en batalla; en su lugar, le crecieron otros dos dientes muy prominentes.

[50] El primer término del compuesto *váganefr* es de difícil traducción. Puede ser leído como el genitivo plural del sustantivo femenino *vág* ("balanza, peso de una balanza") o del masculino *vágr* ("pus"). El genitivo es esperable, pero resulta complejo entender por qué ambas formas estarían en plural. Una tercera opción es entenderlo como el genitivo plural de *vágr* ("ola"). Me he decantado por la forma que parece más lógicamente asociada al segundo elemento.

[51] El término parece referir a alguien que es capaz de trabajar las palabras hasta dejarlas lisas como un tablero, sugiriendo gran facilidad verbal; el vocablo también figura como *kenning* (substituto poético) para "lengua" en los poemas escáldicos. Agradezco estas sugerencias a Tom Morcom, Alex Wilson y Tom Grant.

[52] Es dudoso que el primer término en *aurgoði* refiera a "barro, tierra húmeda", aunque existe un término análogo en *aurskór*, "zapato de barro", es decir, herradura.

padre de Lóðmundr
padre de Grímr
padre de Svertíngr
padre de Vigdís
madre de Sturla de Hvammr
padre de Snorri y Sighvatr y Þórðr y Helga
madre de Egill y Gýða.

# LA RECEPCIÓN DEL ANTIGUO TESTAMENTO EN BIZANCIO: LA EVIDENCIA DEL *PROPHETOLOGION*

**Victoria CASAMIQUELA GERHOLD**

(CONICET)

Los estudios sobre la recepción del Antiguo Testamento en el imperio bizantino han planteado la necesidad de establecer una distinción entre el concepto moderno de "Antiguo Testamento" –entendido como un corpus textual cuyo contenido y estructura interna se encuentran definidos en función de un canon formalmente establecido y cuya amplia circulación se basa en la producción masiva de ejemplares impresos– y el concepto medieval del término. Autores como G. Zuntz y J. Miller han señalado, en efecto, que el común de la población bizantina tenía una experiencia muy diferente del Antiguo Testamento de la que comenzó a existir a partir de la Modernidad[1]. En primer lugar, el concepto de canon no se encontraba completamente formalizado, por lo cual, si bien existía un cierto consenso en torno a los libros considerados "canónicos", el contenido del corpus podía presentar variaciones. En segundo término, la producción de Biblias "completas" (o, al menos, de copias "completas" del Antiguo Testamento) era inusual, por lo cual la circulación del texto bíblico dependía del copiado de libros individuales o de grupos

[1] Günther ZUNTZ, "Das byzantinische Septuaginta-Lektionar ('Prophetologion')", *Classica et Mediaevalia. Revue danoise de philologie et d'histoire*, 17 (1956), 183-198 (p. 183); James MILLER, "The *Prophetologion*: The Old Testament of Byzantine Christianity?", en Paul MADGALINO y Robert NELSON (eds.), *The Old Testament in Byzantium*, Washington D.C., 2010, pp. 55-76 (pp. 55-59).

de libros[2]. En tercer lugar, el acceso al Antiguo Testamento era difícil para la población –especialmente en lo que atañe a los estratos medios y bajos, incluyendo tanto a laicos como a miembros del clero regular y secular– por motivos materiales y sociales: por una parte, el elevado costo de producción de manuscritos hacía que resultase difícil adquirir las copias de los libros que integraban el corpus bíblico; por otra, los escasos niveles de educación formal implicaban que una gran parte de la población no podía acceder a la lectura (e interpretación) del contenido del texto bíblico.

Es a la luz de estos factores que J. Miller se ha planteado si el *Prophetologion* –el leccionario que contenías las lecciones veterotestamentarias– ocupaba en Bizancio el lugar del Antiguo Testamento[3]. Su planteo resulta pertinente en diversos sentidos. Tal como señala el autor, el *Prophetolgion* poseía una serie de características que lo hacían fácilmente accesible para el conjunto de la población del Imperio. En primer lugar, era materialmente más sencillo adquirir un manuscrito del leccionario que el conjunto de manuscritos necesarios para reunir el corpus del Antiguo Testamento. En segundo término, el leccionario era de utilización oral, por lo cual el público que lo escuchaba en el contexto litúrgico no necesitaba contar con una educación formal para acceder a su contenido. En tercer lugar, el uso litúrgico del leccionario garantizaba que cualquier persona que asistiese con cierta regularidad a la celebración de las fiestas fijas y/o móviles entraría en contacto con el texto veterotestamentario. En ese sentido, el *Prophetologion* constituía sin duda uno de los medios más efectivo para la difusión del Antiguo Testamento.

El propio Miller, sin embargo, ha señalado que la definición del *Prophetologion* como "el Antiguo Testamento de Bizancio" debe ser matizada. Existen, en efecto, factores tanto externos como internos al leccionario que sugieren la necesidad de relativizar su papel en la difusión

[2] Es complejo, por supuesto, identificar copias "completas" ante la ausencia de un canon definido. Cabe señalar, sin embargo, que aun los libros generalmente identificados como "no canónicos" eran considerados parte del corpus del Antiguo Testamento, por lo que las copias completas debían equivaler, en términos generales, a las ediciones contemporáneas de la Septuaginta.

[3] MILLER, *op. cit.*, pp. 59-60. La edición del *Prophetologion* es la de Carsten HÖEG, Günther ZUNTZ y Sysse Gudrun ENGBERG, *Prophetologium*, Copenhague, Munksgaard, 1939-81.

del texto bíblico. Entre los factores externos, ya abordados por Miller, se cuentan las tradiciones orales y las obras pictóricas, que ocupaban un lugar central en la construcción de un imaginario relativo al Antiguo Testamento y cuyos contenidos, a menudo, diferían de los difundidos por el *Prophetologion*[4]. Entre los factores internos, sobre los cuales Miller no se detiene específicamente, se cuentan tanto aspectos relativos a la formulación textual del leccionario como a su proceso de producción, circulación y utilización. El presente trabajo estará dedicado, precisamente, a abordar algunos de estos últimos factores. A lo largo de las páginas siguientes nos detendremos a considerar diferentes aspectos relativos al *Prophetologion* que puedan ayudar a definir con mayor precisión cuál era su papel en la transmisión del Antiguo Testamento en Bizancio.

## Producción y circulación

Afirmar la importancia del *Prophetologion* como medio de difusión del Antiguo Testamento implica admitir, necesariamente, que este texto contaba con una amplia circulación dentro del Imperio. Pero, ¿ese era efectivamente el caso? De acuerdo a lo señalado por los editores del *Prophetologion*, C. Höeg, G. Zuntz y S. G. Engberg, el número de manuscritos del leccionario del Antiguo Testamento conservados hasta la actualidad es muy inferior al número de manuscritos del leccionario del Nuevo Testamento, una disparidad que no puede ser explicada meramente en función de fenómenos circunstanciales –como, por ejemplo, la destrucción aleatoria de manuscritos a través del tiempo–[5]. La gran diferencia entre ambos leccionarios sugiere, en realidad, que la escasez comparativa del *Prophetologion* debe ser entendida, al menos parcialmente, en términos de una inferior producción de copias de ese texto.

[4] MILLER, *op. cit.*, pp. 74-76.

[5] Carsten HÖEG y Günther ZUNTZ, "Remarks on the Prophetologion", en Robert P. CASEY *et al.* (eds.), *Quantulacumque: Studies Presented to Kirsopp Lake by Pupils, Colleagues and Friends*, Londres, 1937, pp. 189-226 (pp. 189-190 y nota 3); Sysse ENGBERG, "The Greek Old Testament Lectionary as a Liturgical Book", *Cahiers de l'Institut du Moyen-Age Grec et Latin*, 54 (1987), 39-48 (p. 39).

Esta aparente limitación en el copiado (y, por ende, la circulación) del *Prophetologion* lleva a replantearse el grado de difusión que este texto había alcanzado dentro del Imperio. ¿En qué medida, en efecto, era frecuente encontrar un leccionario del Antiguo Testamento dentro de los monasterios e iglesias bizantinas? La respuesta a esta pregunta solo puede darse de forma muy parcial, puesto que la información relativa a las colecciones de libros presentes en instituciones monásticas y eclesiásticas es extremadamente limitada. Sin embargo, y ante la falta de una vía alternativa de aproximación al problema, resulta pertinente analizar los datos provistos por las escasas bibliotecas bizantinas que nos son conocidas a fin de identificar, en la medida de lo posible, algunas tendencias de carácter general[6].

Las bibliotecas (en muchos casos, pequeñas colecciones de libros) de iglesias y monasterios bizantinos se preservan en distintas fuentes, entre las cuales se cuentan reglas monásticas, testamentos y actas legales (donaciones, cartularios, etc.). Pese a su escaso número –solo analizaremos 27 colecciones–[7], estas bibliotecas presentan una gran diversidad en términos de cronología, procedencia geográfica y características institucionales de las iglesias y monasterios a los que pertenecían, al punto de constituir incidentalmente lo que podríamos denominar "un muestreo al azar". Este hecho, como resulta evidente, las torna particularmente válidas para el tipo de abordaje que nos proponernos realizar, ya que

[6] Es posible, por supuesto, conocer la producción y circulación de manuscritos a través de otras fuentes, pero ninguna de ellas resulta tan apropiada como las propias bibliotecas. Los catálogos posteriores al siglo XV, por ejemplo, dan cuenta frecuentemente de la presencia de manuscritos de época bizantina, pero no permiten establecer con certeza si esos manuscritos se encontraban en la institución durante la época bizantina propiamente dicha (o si, por el contrario, eran adquisiciones posteriores, que caen por ende fuera de nuestro período de interés). Los propios manuscritos, en algunos casos, aluden a su contexto de producción, pero cuando la información está referida a instituciones que no nos son conocidas, carecemos del marco contextual necesario para su análisis.

[7] En ciertos casos (la iglesia de Asomaton, la iglesia de la Theotokos Episkepsis, el monasterio de Gran Meteora) no conocemos la totalidad de los manuscritos que integraban la colección de la institución (de hecho, en algunas ocasiones, solo podemos identificar la presencia de uno o dos manuscritos). La escasa información disponible, de todas formas, resulta relevante (ya que, en ciertas oportunidades, nos permite identificar, al menos, la presencia de un *Prophetologion*). Por ese motivo serán tenidas en cuenta en el análisis y, a los fines del cálculo de porcentajes, serán consideradas como colecciones individuales.

garantiza que los datos resultantes del análisis darán cuenta de la pluralidad de contextos y circunstancias que era posible encontrar dentro del Imperio. A fin de ilustrar este aspecto nos detendremos a presentar brevemente las principales características de estas bibliotecas:

a) *Cronología:* las listas (principalmente catálogos e inventarios) que dan cuenta del contenido de las colecciones pueden ser datadas entre los siglos XI y XV[8]. Si bien este período solo representa una escasa parte de

[8] Los monasterios vinculados a estas colecciones son los siguientes: 1) Cristo *Panoiktirmon*, fundado por Miguel Attaleiates en el siglo XI, en Constantinopla (Paul GAUTIER, "La Diataxis de Michel Attaliate", *REB* 39 (1981), 5–143, con lista de libros en pp. 92-97 y 122-27); 2) San Juan Teólogo en Patmos, fundado por el monje Cristódoulo en el siglo XI (Charles DIEHL, "Le trésor et la bibliothèque de Patmos au commencement du 13e siècle", *BZ*, 1 (1892), 488-525; Charles ASTRUC, "L'inventaire dressé en septembre 1200 du trésor et de la bibliothèque de Patmos: édition diplomatique", *Travaux et mémoires*, 8 (1981), 15-30) ; el mismo catálogo del año 1200 provee información sobre préstamos y donaciones recibidas y realizadas por el monasterio, gracias a la cual se sabe que el higoumeno Nicodemo hizo donación de un *Prophetologion* de su biblioteca privada a un *metochion* de Patmos, situado en la isla de Cos (DIEHL, *op. cit.*, p. 525); 3) las circunstancias del monasterio de Kosinitza, ubicado en Drama (Macedonia) son poco conocidas, aunque se sabe que la fundación existía desde el período bizantino temprano, pero que solo alcanzó una cierta preeminencia en época muy posterior; nuestro conocimiento sobre su colección de manuscritos se remite, justamente, al siglo XV (Atanasio PAPADOPOULOS-KERAMEUS, "Περὶ τῆς ἐπὶ τοῦ Παγγαίου ὄρους μονῆς Κοσινίτζης", *Ο εν Κωνσταντινουπόλει Ελληνικός Φιλολογικός Σύλλογος: Αρχαιολογική Επιτροπή.* Παράρτημα του ΙΖ' Τόμου, 1886, 13-29, para la colección p. 29); 4) las circunstancias de los monasterios de Meteora, en Tesalia, son conocidas de modo parcial; en lo que concierne a sus bibliotecas, es solo gracias a la publicación, por parte de N. Veis, de cinco listas de manuscritos datadas tentativamente entre los siglos XIII y XV que tenemos noción de algunos de los textos presentes el monasterio de Gran Meteoron (Nicolas VEIS, "*Παλάιοι κατάλογοι βιβλιοθήκων εκ των κωδίκων Μετεώρων*", *Revue de l'Orient chrétien*, 7 (1912), 268-79); 5) San Juan Prodromo en el Monte Athos, fundado en el siglo XIII por el monje Nilo (Nicolas OIKONOMIDES, *Actes de Docheiariou*, París, 1984, pp. 133-8 (acta n° 17), lista de libros en p. 137, l. 38-42); 6) Santa Cruz de Ktima, fundado por el monje Neophytos en el siglo XII al noreste de Paphos, en Chipre (Ioannes TSIKNOPOULLOS, *Κυπριακά Τυπικά*, Nicosia, 1969, pp. 71–117; K. A. MANAPHES, "Παρατηρήσεις εις τὰ 'Κυπριακά Τυπικά'", *Επιστημονική Επετηρίς της Φιλοσοφικὴς Σχολὴς του Πανεπιστημίου Αθηνών*, 20 (1969–70), 155–68); 7) Theotokos de Boreine, fundado por un artesano llamado Gregorio en el siglo XII, cerca de Filadelfia; la pequeña comunidad monástica se expandió más tarde hasta comprender varios *metochia* que poseían sus propias colecciones de manuscritos, por lo cual nuestro análisis abarcará tanto la colección del monasterio principal como la de tres de sus dependencias (Jacques BOMPAIRE, Jacques LEFORT, Vassiliki KRAVARI y Christophe GIROS, *Actes de Vatopédi I. Des origines à 1329*, París, 2001, pp. 136-62 (acta n° 15), para la biblioteca pp. 146-148; Manuel GEDEON, "Διαθήκη Μαξίμου μοναχού κτίτορος της εν Λυδία Μονής Κοτινής (1247)", *Μικρασιατικών Χρονικών*, 2 (1939), 263–91; Pierre NĂSTUREL, "Recherches sur le testament de Maxime de Skoteinè (1247)", en *Philadelphie et autres études,* París, 1984, pp. 69–

la historia del Imperio, es necesario señalar que no existen manuscritos del *Prophetologion* anteriores a los siglos VIII-IX, por lo cual las fuentes

100; Peter SCHREINER, “Zur Geschichte Philadelphias im 14. Jahrhundert (1293–1390)”, *OCP* (1969), 375-431); 8) Theotokos Eleousa, fundado cerca de Stroumitza por el obispo local, Manuel, en el siglo XI (Louis PETIT, “Le Monastère de Notre-Dame de Pitié en Macédoine”, *IRAIK*, 6 (1900), 1–153); 9) Theotokos *Gabaliotissa*, fundado por el déspota Tomás Comneno Prealympo y su esposa, la *basilissa* Maria Angelina Doukaina Palaiologina, en Vodena, en el siglo XIV, y más tarde donado al monasterio athonita de Lavra (Paul LEMERLE, André GUILLOU, Nicolas SVORONOS y Denise PAPACHRYSSANTHOU, *Actes de Lavra, III. De 1329 à 1500*, París, 1979, pp. 100-4 (acta n° 146); p. 10) la colección de manuscritos del monasterio de la Theotokos *Lembiotissa*, situado en el Monte Olimpo cerca de Bitinia, no nos es conocida, pero tenemos información, en cambio, sobre los manuscritos que se encontraban en tres de sus dependencias: San Jorge Exokastrites, ubicado en Esmirna (Francis MIKLOSICH y Joseph MÜLLER, *Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana IV*, Viena, 1871, pp. 44-5, n° 8/2); Santa Marina de Milo (MIKLOSICH-MÜLLER, *op. cit*., IV, pp. 201-3 –la edición indica el n° del cartulario como 107, pero el número correcto es 117–; San Pantelemon, ubicado entre el Monte Olimpo y Esmirna (MIKLOSICH- MÜLLER, *op. cit*., IV, pp. 56-7, n° 15-16); p. 11) Theotokos *Pantanassa*, fundado por el monje Nilo Damilas en Baionaia (actual Vainia, al sudeste de Creta) a fines del siglo XIV (Sophrone PÉTRIDÈS, “Le typikon de Nil Damilas pour le monastère de femmes de Baeonia en Crète (1400)”, *IRAIK*, 15 (1911), 92–111); 12) Theotokos *Petritzonitissa*, fundado por Gregorios Pakourianos al sur de Filipopoulis en el siglo XI (Paul GAUTIER, “Le typikon du sébaste Grégoire Pakourianos”, *REB*, 42 (1984), 5–145; Paul LEMERLE, *Cinq études sur le XI*[e] *siècle byzantin*, París, 1977, pp. 115-191); 13) Theotokos *Spelaiotissa*, fundado por el Déspota Alexis Slav en el sur de Melnik en el siglo XIII (*Actes de Vatopédi*, I, p. 124-8, acta n° 13), p. 14) Theotokos de Xylourgou, cuya existencia está atestiguada al menos desde la primera mitad del siglo XI en el noreste del Monte Athos (Paul LEMERLE, Gilbert DAGRON y Sima ĆIRKOVIĆ, *Actes de Saint Pantélèmôn*, París, 1982, pp. 4-5; p. 65-76, acta n°7). Las iglesias vinculadas a estas colecciones son las siguientes: 1) Iglesia de Asomaton, a la cual Sabbas, higoumeno del monasterio de Patmos, donó algunos manuscritos de su colección privada durante el siglo XI (MIKLOSICH y MÜLLER, *op. cit*., VI, pp. 241-6); 2) San Esteban, situada probablemente en los alrededores de Tesalónica y que, a principios del siglo XII, era propiedad de los hermanos Romano, León y Constante (Paul LEMERLE, André GUILLOU, Nicolas SVORONOS y Denise PAPACHRYSANTHOU, *Actes de Lavra*, París, 1970, I, pp. 305-311, acta n° 59); 3) San Juan Prodromo de Ryakion, sobre la cual no poseemos información más allá de su colección de manuscritos (PAPADOPOULOS-KERAMEUS, “Κατάλογος ἀγνώστου βιβλιοθήκης”, *Viz. Vrem*., 11 (1904), 395-6) Theotokos Episkpesis, ubicada en Constantinopla, a la cual un monje de nombre Gabriel donó algunos manuscritos de su propiedad en el siglo XII (Silvio Giuseppe MERCATI, “Un testament inédit en faveur de Saint-Georges des Manganes”, *REB*, 6 (1948), 36-47); 5) Theotokos de Hermeleia, quizás fundada por Theodosios Skaranos, un propietario rural que se unió a la comunidad monástica Xeropotamou en el siglo XIII (Jacques BOMPAIRE, *Actes de Xéropotamou*, París, 1964, pp. 71-88, acta n° 9); 6) Iglesia de la Theotokos, fundada por el *protospatharios* e *hypatos* Eustathios Boilas, aparentemente en el área de Edesa durante el siglo XI (LEMERLE, *op. cit*., pp. 15-63); 7) Iglesia de nombre desconocido, situada cerca de Mileto, dentro de las propiedades del *protoproedro*, *protovestiario* y gran doméstico Andrónico Doukas en la segunda mitad del siglo XI (MIKLOSICH y MÜLLER, *op. cit*., VI, pp. 4-15, lista de libros en p. 6).

existentes cubren una parte importante del período de producción y circulación del leccionario del Antiguo Testamento, tal como lo conocemos[9]. Dentro de este período[10], la distribución de las listas es relativamente equitativa: cuatro corresponden al siglo XI[11], cuatro corresponden al siglo XII[12], ocho corresponden al siglo XIII[13], cuatro corresponden al siglo XIV[14] y tres corresponden al siglo XV[15]. A esto se añaden seis listas de datación incierta. En uno de los casos, la datación se ha fijado tentativamente entre fines del siglo XI y principios del XII[16]; en lo cinco casos restantes, la datación oscila tentativamente entre los siglos XIII y XV[17].

[9] La existencia y las potenciales características del uso litúrgico del Antiguo Testamento con anterioridad a esa fecha son, de hecho, objeto de desacuerdo entre los especialistas. Cf. HÖEG y ZUNTZ, *op. cit.*, pp. 189-226; ZUNTZ, "Das byzantinische Septuaginta-Lektionar ('Prophetologion')", pp. 183-198; IDEM, "Der Antinoe Papyrus der Proverbia und das Prophetologion", *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 68 (1957), 124-184; IDEM, *Lukian von Antiochien und der Text der Evangelien*, Heidelberg, 1995, pp. 48-49; ENGBERG, "The Greek Old Testament Lectionary as a Liturgical Book", pp. 39-48; IDEM, "The Prophetologion and the triple-lection Theory – the Genesis of a Liturgical Book", *Bolletino delle Badia greca di Grottaferrata*, terza serie, 3 (2006), 67-91.

[10] Es preciso señalar que la fecha de los documentos (reglas monásticas, testamentos y actas legales) en los que se encuentran consignadas las listas de manuscritos no siempre coinciden con la data de fundación de la institución a la que pertenecían. En algunos casos, de hecho, las instituciones monásticas y eclesiásticas no contaron con un listado de su colección manuscrita hasta muchos siglos después de su fundación (el monasterio de la Theotokos *Eleousa*, por ejemplo, fue fundado en el siglo XI, pero el inventario de sus propiedades data del siglo XV). En las notas subsiguientes mencionaremos solamente la fecha de los documentos en los que se consigan las listas (para la fecha de fundación de las respectivas iglesias y monasterios nos remitimos a la nota 8 y a la bibliografía indicada en ella).

[11] Es el caso de las pertenecientes a los monasterios de Cristo *Panoiktirmon* y de la Theotokos *Petritzonitissa*, de la iglesia de la Theotokos fundada por Eustathios Boilas y de la iglesia anónima de Andrónico Ducas.

[12] Este es el caso de los monasterios de la Theotokos de Xylourgou y de San Marina de Milo y de las iglesias de San Esteban y de la Theotokos Episkepsis

[13] El caso de los monasterios de Santa Cruz de Ktima, de la Theotokos de Boreine (con tres de sus dependencias), de San Juan Teólogo en Patmos, de San Jorge Exokastrites en Esmirna y de San Panteleimón en las cercanías de la misma ciudad.

[14] Este es el caso de los monasterios de la Theotokos *Spelaiotissa*, de la Theotokos *Gabaliotissa* y de San Juan Prodromo del Monte Athos, así como de la iglesia de San Juan Prodromo en Ryakion

[15] El caso de los monasterios de la Theotokos *Pantanassa*, de Kosinitza y de la Theotokos *Eleousa*

[16] El caso de la donación atestiguada en el testamento de Sabbas, higoumeno del monasterio de Patmos, en favor de la iglesia de Asomaton.

[17] El caso de la cinco listas de los monasterios de Meteora.

b) *Procedencia geográfica*[18]: sólo dos de las listas conservadas se encuentran vinculadas a instituciones ubicadas en Constantinopla[19]. Las restantes provienen de instituciones provinciales situadas en distintas regiones del Imperio, entre las cuales se cuentan el Monte Athos (dos listas)[20], las provincias noroccidentales (once listas)[21], el área occidental de Asia Menor (siete listas)[22], Mesopotamia superior (una lista)[23] y las islas de Patmos, Cos, Chipre y Creta (una lista cada una)[24].

c) *Características institucionales:* las listas conservadas se encuentran vinculadas a instituciones cuyo carácter difiere tanto en términos materiales (tamaño del edificio y de la comunidad eclesiástica/monástica vinculada a él, privilegios fiscales y número de propiedades de las que se extraían rentas directas o indirectas) como sociales y jurídicos (identidad del fundador y estatus otorgado a la institución en la regla fundacional).

c.1) *Tamaño y dotación material:* entre los monasterios se cuentan instituciones de tamaño significativo y amplia dotación económica (como es el caso de San Juan Teólogo en Patmos, de la Theotokos *Petritzonitissa* y de la Theotokos *Lembiotissa*), otras de tamaño y dotación medios (como Cristo *Panoiktirmon*) y algunas de pequeño tamaño y recursos limitados (como la Theotokos *Eleousa* y San Juan Prodromo en el Monte Athos). Entre las iglesias se cuentan igualmente instituciones que, según podemos suponer por indicios indirectos, tenían un tamaño y una dotación medios (como la iglesia fundada por Eustatios Boilas) y otras de tamaño y dotación modesta (como la iglesia de San Esteban).

c.2) *Fundador y estatus institucional*: entre los monasterios encontramos instituciones fundadas por monjes (como es el caso de la

[18] En tres ocasiones (la iglesia de Asomaton, la iglesia de San Juan Prodromo de Ryakion y el monasterio de San Marina de Milo) no existe información suficiente como para determinar su localización.

[19] El monasterio de Cristo *Panoiktirmon*.

[20] Los monasterios de la Theotokos de Xylourgou y de San Juan Prodromo.

[21] Los monasterios de la Theotokos *Petritzonitissa*, la Theotokos *Spelaiotissa*, la Theotokos *Gabaliotissa*, la Theotokos *Eleousa*, Kosinitza y Meteora, así como la iglesia de San Esteban.

[22] Los monasterios de la Theotokos Boreine (y sus tres dependencias), San Pantelemón y San Jorge Exokastrites y la iglesia Andrónico Doukas.

[23] La iglesia de Eustathios Boilas.

[24] El monasterio de San Juan Teólogo en Patmos y su *metochion* en Cos, Santa Cruz de Ktima en Chipre y la Theotokos *Pantanassa* en Creta.

Theotokos *Pantanassa*, de la Theotokos Boreine y de San Juan Teólogo en Patmos) y obispos (como la Theotokos *Eleousa*) que tenían en todos los casos estatus independiente. Además de esto encontramos instituciones fundadas por hombres y mujeres de la aristocracia, que en algunas ocasiones habían recibido estatus independiente (como la Theotokos *Petritzonitissa* y la Theotokos *Spelaiotissa*) y en otros habían sido puestas bajo la tutela de instituciones mayores (como la Theotokos *Gabaliotissa*). Encontramos también instituciones fundadas por laicos de posición media (como Cristo *Panoiktirmon*), que habían recibido igualmente estatus independiente. Finalmente, aparecen instituciones que eran sólo dependencias de monasterios mayores (como los *metochia* de la Theotokos Boreine o el *metochion* de San Juan Teólogo en la isla de Cos). Entre las iglesias, las únicas instituciones cuyo estatus puede ser determinado con certeza son privadas en todos los casos (la iglesia de Eustathios Boilas, la de Romanos y la de Andrónico Ducas).

Habiendo establecido el contexto de origen de las distintas bibliotecas[25], es posible presentar a continuación una síntesis de los resultados obtenidos tras el análisis de su contenido. A fin de organizar la información de manera más efectiva, resulta pertinente dividir las colecciones en tres grandes grupos:

1. *Colecciones que cuentan con más de un manuscrito del* Prophetologion: cinco de las listas analizadas corresponden a este primer grupo. Las instituciones vinculadas a ellas son los monasterios de Cristo *Panoiktirmon*, la Theotokos *Spelaiotissa*, la Theotokos *Eleousa*, el monasterio de San Juan Teólogo en Patmos y la iglesia de la Theotokos *Episkepsis* en Constantinopla.

2. *Colecciones que cuentan con un único manuscrito del* Prophetologion: catorce de las listas analizadas corresponden a este segundo grupo. Las instituciones vinculadas a ellas son los monasterios de la Theotokos Boreine (con sus tres *metochia*), San Juan Prodromo del Monte Athos,

[25] Todos los aspectos antes enumerados ilustran que las instituciones consideradas dan cuenta de la diversidad prevaleciente dentro del imperio y no de un tipo específico de institución. En ese sentido, los resultados obtenidos del análisis de sus respectivas colecciones de manuscritos podrán ser considerados representativos igualmente de la situación prevaleciente en Bizancio dentro del período señalado.

la Theotokos *Pantanassa*, el Gran Meteoron, San Pantelemón y la Theotokos τῶν Σπονδῶν (*metochion* de Patmos en Cos) y las iglesias de Romano, de Andrónico Doukas, de Eustathios Boilas, de Asomaton y de Ryakion.

3. *Colecciones que no cuentan con ningún manuscrito del* Prophetologion: ocho de las listas corresponden a este tercer grupo. Las instituciones vinculadas a ellas son los monasterios de la Theotokos de Xylorgou, Santa Cruz de Ktima, la Theotokos *Gabaliotissa*, la Theotokos *Petrizitonissa*, Kosinitza, Santa Marina, San Jorge Exokastrites y la Theotokos de Hermeleia (de Theodosios Skaranos).

A pesar de sus limitaciones, esta información puede ayudar a problematizar ciertos aspectos relativos a la circulación del *Prophetologion*. En primera instancia, el análisis previo revela la existencia de un número significativo de iglesias y monasterios (29,62% del total de colecciones examinadas) que carecían de un leccionario del Antiguo Testamento. La diversidad interna propia de este grupo –expresada en términos cronológicos, geográficos, materiales e institucionales[26]– indica que esta carencia no respondía a un motivo específico propio de ciertos establecimientos monásticos y eclesiásticos, sino que se encontraba generalizada dentro del Imperio. Frente a esta evidencia, es necesario replantear una pregunta formulada ya por los editores del *Prophetologion*: ¿cómo celebraban la liturgia las instituciones que carecían de un leccionario del Antiguo Testamento?

S. G. Engberg ha señalado que, en ciertos casos, las lecciones eran marcadas directamente sobre un manuscrito de la Septuaginta a fin de adaptarlo para el uso litúrgico. Sin embargo, como la propia autora reconoce, este método sólo podía ser puesto en práctica para las lecciones

[26] Entre las instituciones que carecían de un *Prophetologion*, en efecto, encontramos gran diversidad cronológica (una lista proviene del siglo XI –*Petritzonitissa*–, dos listas provienen del siglo XII –Xylourgou y Santa Marina–, tres del siglo XIII –Sta. Cruz de Ktima, Jorge Exokastrites, Theotokos de Hemeleia–, una del siglo XIV –*Gabaliotissa*– y una del siglo XV –Kosinitza–), geográfica (las listas provienen del Monte Athos –Xylourgou–, de las provincias noroccidentales –Gabaliotissa, Kosinitza, *Petritzonitissa*–, Asia Menor –Jorge Exokastrites– y Chipre), materiales (fundaciones de pequeña dotación –Xylorgou, San Marina, Jorge Exokastrites–, de dotación media –Sta. Cruz de Ktima, Kosinitza– y de amplia dotación –*Petritzonitissa*–) y fundadores de diferente estatus (monjes –St. Cruz de Ktima, San Marina– y laicos –*Gabaliotissa*, *Petritzonitissa*–).

correspondientes al período de Cuaresma (durante el cual se realizaba una *lectio continua* de Isaías, Génesis y Proverbios), pero resultaba impracticable para el resto del calendario litúrgico[27]. A esto se añade, por otra parte, el hecho de que la adaptación de manuscritos bíblicos para el uso litúrgico requería contar con copias de todos los libros del Antiguo Testamento que se desease adaptar. Si tomamos solo los libros utilizados durante Cuaresma –Isaías, Génesis y Proverbios– y analizamos su presencia en las colecciones que carecían de copias del *Prophetologion*, observamos que ninguna de ellas hubiese podido reemplazar el leccionario por manuscritos adaptados para la liturgia: solo dos de las ocho colecciones (Xylorgou y Kosinitza) poseían una copia de Proverbios, mientras que las restantes no poseían copia de ninguno de los tres libros mencionados. De hecho, si ampliamos la búsqueda a la totalidad de las colecciones encontramos que ninguna de ellas –con la posible excepción de la perteneciente al monasterio de Patmos[28]– contaba con los manuscritos bíblicos necesarios para cubrir la celebración de Cuaresma. S. G. Engberg ya ha señalado que los manuscritos adaptados para la liturgia son escasos y la evidencia aportada por las colecciones reafirma que solo excepcionalmente podían constituir una alternativa al *Prophetologion*.

C. Höeg y G. Zuntz han sugerido, por su parte, que el *Prophetologion* podía ser, al menos parcialmente, substituido por otros libros de uso litúrgico (como el *Menaion*), que también contenían lecciones del Antiguo Testamento[29]. Es posible, en efecto, que ésta haya sido una

[27] ENGBERG, "The Greek Old Testament Lectionary," p. 39.
[28] La colección de Patmos no poseía una copia de Génesis, con lo cual carecía de uno de los libros utilizados en la *lectio continua* de Cuaresma. Cabe señalar que, según el catálogo del año 1200, la biblioteca contaba con dos manuscritos identificados como "el Antiguo Testamento" ("ἡ παλαιὰ θεία γραφή") y "el Antiguo Testamento con los Dieciséis profetas" ("ἡ παλαιὰ καὶ θεία γραφή ἔχοντα καὶ τὸ ἑξκαιδεκαπροφήτον"). El contenido de estos manuscritos es incierto, pero es improbable que se haya tratado de copias completas del Antiguo Testamento (el segundo texto, de hecho, invalida esta posibilidad ya que, de haberse tratado de un Antiguo Testamento completo, hubiese sido superfluo señalar que contenía los Dieciséis profetas). C. Diehl sugirió identificar el primer texto ("ἡ παλαιὰ θεία γραφή") con el manuscrito n° 216 del catálogo de Sakkelion, que corresponde a una *catena* en el Pentanteuco (DIEHL, *op. cit*., p. 519, n. 2; Ioannes SAKKELION, *Πατμιακή Βιβλιοθήκη*, Atenas, 1890, p. 118). Si ese fuera el caso, Patmos habría poseído una copia de Génesis en forma de *catena*, pero resulta claro que ese tipo de manuscrito no hubiese podido ser adaptado en todo caso para uso litúrgico.
[29] HÖEG y ZUNTZ, *op. cit*., p. 190.

práctica frecuente en monasterios e iglesias, pero las particularidades de esa dinámica son muy difíciles de reconstruir. En primer lugar, la utilización de textos litúrgicos alternativos no podía reemplazar de manera sistemática el contenido del *Prophetologion*. En segundo término –y si bien otros textos litúrgicos se encontraban más difundidos que el *Prophetologion*–, la evidencia aportada por las colecciones muestra que la presencia de esos textos también era muy variable. Si tomamos como ejemplo el *Menaion*, que puede ser considerado representativo debido a su gran difusión, observamos que ciertas colecciones poseían un *Menaion* completo (para los doce meses), pero que otras sólo contaban con copias parciales (para dos, seis u ocho meses) o no tenían ninguna copia[30]. En definitiva, los datos existentes sugieren que aquellas instituciones que carecían de un *Prophetologion* solo integraban una escasa parte de las lecciones del Antiguo Testamento a la celebración de la liturgia o bien lo excluían completamente del oficio religioso.

Es necesario considerar, en segunda instancia, el caso de aquellas iglesias y monasterios que poseían una única copia del *Prophetologion* (51,85% del total de colecciones analizadas). La presencia de una copia del leccionario cubría sin duda los aspectos básicos de la celebración litúrgica, pero no necesariamente todos los requisitos del calendario anual. Los editores del *Prophetologion* han señalado que, pese a su relativa homogeneidad, los manuscritos conservados presentan variaciones en la selección de las fiestas fijas[31] y la evidencia aportada por las colecciones indica, por su parte, que los manuscritos podían ser solo parciales. El catálogo de la biblioteca de Patmos, por ejemplo, aclara que uno de sus *Prophetologia* solo contenía las lecciones para Navidad, Epifanía y Cuaresma[32]. Otras listas, por su parte, atestiguan la presencia de manuscritos "de síntesis" –por ejemplo, un "*Menaion* con *Prophetologion*" o un "*Triodion* con *Prophetologion*"– en los cuales algunas lecciones del Antiguo

[30] Cf., por ejemplo, el caso de Theotokos *Petritzonitissa*, de Santa Cruz de Ktima, las dependencias de la Theotokos de Boreine, etc.
[31] ENGBERG, "The Greek Old Testament Lectionary", p. 42 (cf. sección 4, más adelante).
[32] De acuerdo con el catálogo del año 1200, Patmos poseía cuatro *Prophetologia*. En uno de los casos, el inventario precisa que el manuscrito contenía las lecciones para Navidad, Epifanía y Cuaresma (cf. ASTRUC, *op. cit*., p. 25 –l. 116-117–).

Testamento aparentemente acompañaban a otros textos litúrgicos[33]. En casos como estos, las lecciones contenidas en el manuscrito solo cubrían una parte de las celebraciones del calendario litúrgico.

¿Qué es lo que esta información nos dice acerca del papel representado por el *Prophetologion* como medio de difusión del Antiguo Testamento? La evidencia aportada por las bibliotecas bizantinas muestra que solo un pequeño grupo de instituciones (18,51% del total de colecciones analizadas) poseía más de una copia del *Prophetologion* y, en función de eso, podía garantizar probablemente la celebración de todas las fiestas (fijas y móviles) del calendario litúrgico que involucraban lecciones del Antiguo Testamento. En el caso de las instituciones restantes –aquellas que poseían solo una copia del *Prophetologion* o no poseían ninguna– la situación es mucho más compleja. Es posible que muchas de ellas recurriesen a otras obras litúrgicas para suplir lecciones faltantes en manuscritos incompletos o simplemente ausentes y, en casos extremos, omitiesen las lecciones del Antiguo Testamento de la celebración litúrgica. La evidencia aportada por las bibliotecas, en ese sentido, coincide con la tendencia señalada por la escasa proporción de manuscritos conservados y ratifica que la producción –y, por ende, la circulación y utilización– del *Prophetologion* presentaba limitaciones considerables.

## Leccionario y liturgia

A la par de los patrones de producción y circulación, el papel representado por el *Prophetologion* como medio de difusión del Antiguo Testamento debe ser evaluado en función de su contexto de utilización, es decir, del ciclo litúrgico de la Iglesia ortodoxa. Esto implica considerar, por una parte, la forma en que las instituciones monásticas y eclesiásticas organizaban su calendario litúrgico y, por otra, la forma variable y des-

[33] El primer manuscrito no ha sido incluido en el análisis anterior porque pertenece a una biblioteca italiana (cf. Silvio Giuseppe MERCATI, Ciro GIANNELLI y André GUILLOU (eds.), *Saint-Jean-Théristès (1054-1264)*, Vaticano, 1980, p.100). En el segundo, la lista menciona la presencia de un *Prophetologion* y de un "*Triodion* con *Prophetologion*" ("προφητεῖαι καὶ τριώδιον συμπρόφητον") lo cual indica que el autor reconocía una clara diferencia entre los dos textos (cf. *Actes de Docheiariou,* pp. 133-8, acta n° 17).

igual en que las distintas comunidades participaban de las celebraciones litúrgicas. Dado que la información existente sobre ambos aspectos es muy limitada, el análisis solo puede basarse sobre presupuestos generales.

La información existente sobre la liturgia bizantina da cuenta, en su mayor parte, de prácticas propias de la capital del Imperio, donde las celebraciones alcanzaban un alto grado de complejidad. Sin embargo, y pese a que la situación provincial es escasamente conocida, es razonable asumir que, fuera de Constantinopla, prevalecía tanto una simplificación del rito como una adaptación del ciclo litúrgico a los recursos, las necesidades y los intereses de las comunidades locales. Es probable, en ese sentido, que ciertas fiestas vinculadas a Constantinopla –como es el caso de la conmemoración de desastres naturales y ataques militares sufridos por la ciudad o la celebración de reliquias preservadas en la capital del Imperio– no fuesen sistemáticamente respetadas en territorio provincial[34] y que algunas fiestas de carácter hagiográfico –como, por ejemplo, la conmemoración de san Demetrio–, que podían tener gran importancia para algunas localidades (como Tesalónica, de la cual San Demetrio era considerado patrono), fuesen relativamente marginales para otras[35].

Esa operación selectiva sobre el ciclo litúrgico tenía como consecuencia una representación desigual de las lecciones del Antiguo Testamento dentro de las celebraciones anuales. Los manuscritos del *Prophetologion* no necesariamente dan cuenta de esta situación[36] porque las copias presentan, en términos generales, un contenido estandarizado. Sin embargo, es importante enfatizar que la presencia de ciertas lecciones en la tradición manuscrita no implica necesariamente que éstas fuesen universalmente utilizadas en la celebración litúrgica. El uso concreto

[34] Como es el caso, por ejemplo, del sitio a Constantinopla conmemorado el 5 de junio (*Prophetologium*, II, pp. 108-114), o del conmemorado en agosto (*Prophetologium*, II, pp. 155-157), del terremoto recordado el 17 de marzo (*Prophetologium*, II, pp. 82-87), o del conmemorado el lunes después de Pentecostés (*Prophetologium*, I, pp. 559-565) o el 26 de octubre (*Prophetologium*, II, pp. 40-45). Lo mismo ocurre con fiestas vinculadas al traslado de reliquias a Constantinopla, como es el caso de los restos de san Juan Crisóstomo (celebrado el 21 de enero, *Prophetologium*, II, pp. 73-4) o del Mandylion de Edesa (celebrado el 16 de agosto, *Prophetologium*, II, pp. 147-151).
[35] Celebrada el 26 de octubre (*Prophetologium*, II, pp. 40-5).
[36] Aunque es posible que la omisión de ciertas fiestas fijas en algunas de las copias sea debida a ese motivo (cf. sección 4, más adelante).

que cada institución daba al *Prophetologion* es, por supuesto, imposible de reconstruir, pero la potencial adaptación de su contenido a diversos contextos locales debe ser tenida en cuenta al momento de evaluar el papel del leccionario en la difusión del Antiguo Testamento. Conocer el contenido y la estructura del mismo leccionario, en ese sentido, nos dice en realidad muy poco sobre la manera en que ese contenido era recibido por la población del Imperio.

A esto se añade, por otra parte, el hecho de que la difusión de los contenidos del *Prophetologion* estaba condicionada por el grado de participación litúrgica. En ese caso, igualmente, es posible suponer la existencia de variaciones significativas entre distintos grupos poblacionales en función de su estatus (monjes, eclesiásticos, laicos), de su situación geográfica (áreas rurales o urbanas) y de su posición social. En ese sentido, mientras que sin duda existían elevados niveles de participación general durante algunas celebraciones del año litúrgico –como Semana Santa y las Doce grandes fiestas de la ortodoxia–, otras celebraciones contaban probablemente con una participación regular mucho más acotada –como es el caso de los tiempos de preparación (Cuaresma y Tirófago) y de las fiestas fijas de menor relevancia–.

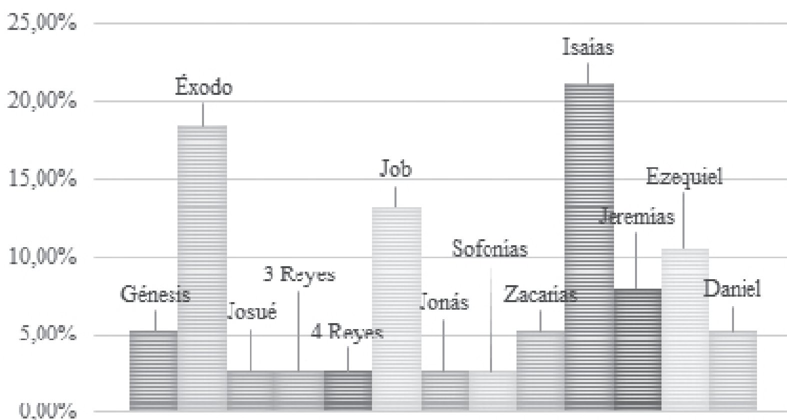
Los niveles variables de participación litúrgica, como resulta claro, tenían como consecuencia un acceso desigual a los contenidos del *Prophetologion*, y, por ende, del Antiguo Testamento. Dado que la estructura del leccionario marca una clara correlación entre las celebraciones del ciclo anual y las distintas secciones del Antiguo Testamento,[37] una asistencia selectiva al oficio litúrgico se traducía en un conocimiento mayor de ciertos contenidos veterotestamentarios por sobre otros. A fin de ilustrar este último aspecto resulta conveniente analizar brevemente cada celebración o grupo de celebraciones.[38]

[37] Hablar de secciones del Antiguo Testamento resulta, por supuesto, anacrónico para el contexto bizantino. La ausencia de un canon definido implicaba, en efecto, no sólo la falta de consenso en torno a los libros comprendidos dentro del corpus bíblico, sino también en relación a la estructura interna de ese corpus. A pesar de esto, el término constituye un recurso analítico de utilidad y, por ende, será utilizado en su sentido actual a lo largo del presente trabajo.

[38] En todos los casos, los porcentajes están calculados en función del número de lecciones tomadas de un determinado libro en relación con el número de lecciones totales correspondien-

### *1. Semana Santa*

Semana Santa es, sin duda, la celebración que presentaba mayores niveles de asistencia entre todos los grupos de población, por lo cual sus lecciones alcanzaban el mayor grado de difusión posible dentro del contexto litúrgico. Todas las secciones del Antiguo Testamento se encuentran representadas durante esta festividad, aunque su grado de representación varía de manera significativa: la sección Profecía es la más ampliamente representada (55,26 %), seguida por el Pentateuco (23,68 %) y por la Sabiduría (13,15 %). La sección Historia, escasamente representada, ocupa el último lugar (7,89 %). Cada sección, por su parte, se manifiesta en un número variable de libros, tal como lo ilustra el siguiente gráfico:

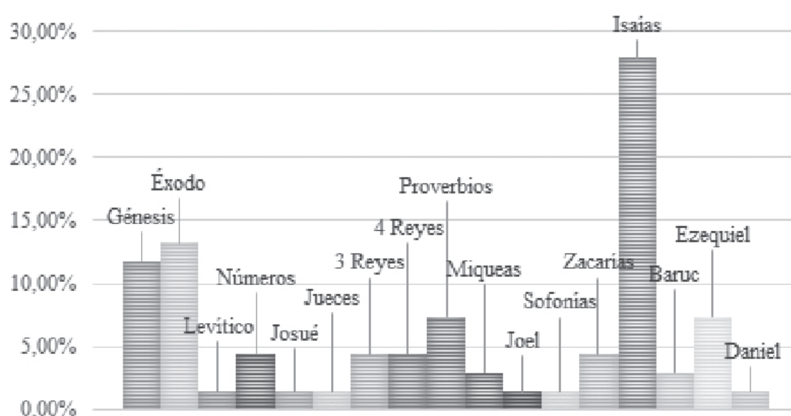



### *2. Doce grandes fiestas de la ortodoxia*

Las Grandes fiestas de la ortodoxia –y especialmente algunas de ellas, como Epifanía, Natividad y la Dormición de la Theotokos– presentaban sin duda elevados niveles de participación de todos los grupos de población, por lo cual sus lecciones alcanzaban igualmente un alto

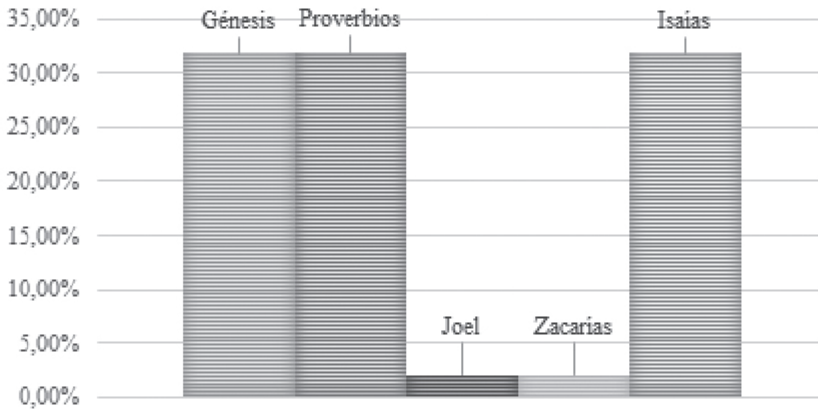
te a cada grupo de celebraciones (Semana Santa, Doce grandes fiestas, Tiempo de preparación, fiestas menores).

grado de difusión. Todas las secciones del Antiguo Testamento se encuentran representadas a lo largo del conjunto de estas celebraciones: la sección Profecía es la más ampliamente representada (50 %), seguida por el Pentateuco (30,88 %) y por la sección Historia (11,76 %). La sección Sabiduría, escasamente representada, ocupa el último lugar (7,35 %). Cada sección, por su parte, se encuentra representada por un número variable de libros, tal como lo sintetiza el siguiente gráfico:



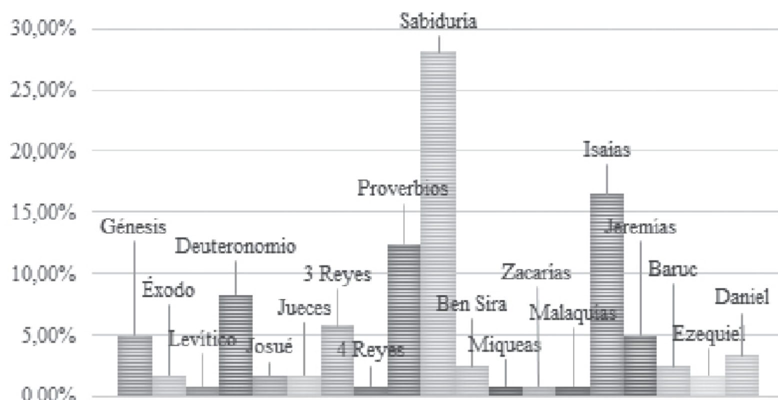

### *3. Tiempo de preparación*

El tiempo de preparación probablemente no alcanzaba elevados niveles de participación diaria entre los laicos y el clero secular, por lo cual sus lecciones sólo podían tener una difusión significativa entre las comunidades monásticas. Solo tres secciones del Antiguo Testamento –Pentateuco, Sabiduría y Profecía– se encuentran representadas durante Cuaresma y Tirófago y su grado de manifestación presenta variaciones mínimas: la sección Profecía es la mejor representada (36,17 %), pero el Pentateuco y la sección Sabiduría, ambas con idéntica representación, no se encuentran distantes de ella (31,91 %). Solo la sección Profecía comprende más de un libro, tal como lo sintetiza el siguiente gráfico.




### *4. Fiestas menores*

El nivel de participación litúrgica durante las fiestas menores es el más difícil de evaluar, porque sin duda tenía importantes variaciones en función de factores sociales y geográficos. Es posible asumir, en todo caso, que más allá de las diferencias locales, estas fiestas presentaban niveles de participación significativamente inferiores a los de Semana Santa y las Grandes fiestas. Todas las secciones del Antiguo Testamento se encuentran representadas durante las fiestas menores, pero también aquí su grado de representación presenta variaciones importantes. La sección Sabiduría es la más ampliamente representada (42,97 %), seguida por la sección Profecía (31,40 %) y por el Pentateuco (15,70 %). La sección Historia es la menos representada (9,91 %). Cada sección, por su parte, se encuentra representada por un número variable de libros, tal como lo sintetiza el siguiente gráfico:




Como muestra la síntesis anterior, la asistencia a la celebración de Semana Santa y de las Doce grandes fiestas implicaba una difusión proporcionalmente mayor del Pentateuco y de la sección Profecía, mientras que la participación en las fiestas menores suponía una difusión proporcionalmente mayor de la sección Sabiduría. Esta distribución no es casual ya que, en el marco del leccionario, el Pentateuco y la sección Profecía se encuentran asociados con la dimensión objetiva de la soteriología –justamente, la representada en Semana Santa y las Doce grandes fiestas–, mientras que la sección Sabiduría se encuentra asociada con la dimensión subjetiva de la soteriología –la representada mayoritariamente dentro de las fiestas menores[39]. La estructura del calendario litúrgico, en ese sentido, no solo imponía una lectura parcial y jerarquizada del Antiguo Testamento, sino que creaba tácitamente las condiciones para

[39] La *theosis* (el proceso de unión con Dios, clave de la soteriología ortodoxa) da cuenta, efectivamente, de una dimensión objetiva y una subjetiva. La dimensión objetiva se funda en el sacrificio de Cristo, a partir del cual los seres humanos reciben universalmente la posibilidad de restaurar la comunión con Dios. La dimensión subjetiva parte de la praxis humana en el orden terrenal, en función de la cual el ser humano puede restaurar individualmente su unión con Dios. Ambas dimensiones, esenciales para la *theosis*, están representadas en la liturgia bizantina a través del *Prophetologion*, pero la base escrituraria de cada una de ellas es diferente (Pentateuco y Profecía en el caso de la dimensión objetiva, Sabiduría en el caso de la dimensión subjetiva). Dado que la dimensión objetiva se encuentra asociada a celebraciones de carácter jerárquicamente superior (Semana Santa, Doce grandes fiestas), su base escrituraria contaba con mayores posibilidades de exposición pública y aumentaba la disparidad en la difusión de los contenidos del Antiguo Testamento.

que algunas de sus secciones alcanzasen una difusión mucho mayor que otras.

Los dos factores abordados antes –tanto la utilización selectiva del leccionario como los niveles variables de asistencia litúrgica– tenían sin duda una influencia considerable sobre el papel representado por el *Prophetologion*. Pese a que su impacto concreto es imposible de medir, la existencia misma de estos factores implica que el leccionario –más allá de encontrarse relativamente estandarizado– no poseía la capacidad de realizar una difusión uniforme de su contenido y, una vez más, presentaba limitaciones significativas como medio de transmisión del Antiguo Testamento dentro del Imperio.

## Leccionario y hermenéutica bíblica

Además de los aspectos antes mencionados, la comprensión de la función desempeñada por el *Prophetologion* requiere tener en cuenta el proceso hermenéutico subyacente a su elaboración. Este proceso se compone de tres etapas: 1. *De-contextualización*: los pasajes del Antiguo Testamento seleccionados para conformar las lecciones eran desvinculados de su contexto bíblico original; 2. *Re-contextualización*: los pasajes del Antiguo Testamento eran insertados en un nuevo contexto litúrgico; 3. *Edición*: el texto de los pasajes era modificado mediante un recorte y/o reordenamiento interno de su contenido. El *Prophetologion*, en ese sentido, no cumplía simplemente un papel de mediador entre el Antiguo Testamento y su contexto de recepción, sino que se constituía en una obra con identidad propia cuya formulación se encontraba determinada tanto por pautas religiosas como socio-políticas. A fin de ilustrar este último aspecto, nos detendremos a considerar brevemente la forma en que ese proceso hermenéutico operaba sobre el Antiguo Testamento para dar lugar al texto del *Prophetologion*.

### *1. Hermenéutica, teología y espiritualidad*

Un caso ilustrativo está dado por la utilización litúrgica del libro de Job. Este libro era cantilado de lunes a viernes durante Semana Santa a

la manera de una *lectio continua*, lo cual tenía como consecuencia que los pasajes citados se encadenasen formando una estructura narrativa. Sin embargo, la selección textual solo daba cuenta parcialmente de los contenidos del libro, con apenas cuatro capítulos representados de manera total o parcial. El siguiente cuadro sintetiza los pasajes citados a lo largo de Semana Santa y los temas representados por cada uno de ellos.

| **Celebración** | **Lección** | **Pasaje** | **Tema** |
|---|---|---|---|
| Lunes Santo | 36c | Jb 1:1-12 | Piedad de Job y prueba de Dios |
| Martes Santo | 37c | Jb 1:13-22 | Sufrimiento y resignación de Job |
| Miércoles Santo | 38c | Jb 2:1-10 | |
| Jueves Santo | 39c | Jb 38:1-21; 42:1-5 | Misterio del plan de Dios |
| Viernes Santo | 40c | Jb 42:12-17c | Job es recompensado |

Esta información permite reconstruir brevemente las tres etapas del proceso hermenéutico. Para comenzar, el leccionario de-contextualiza diferentes pasajes del libro retirándolos de su ubicación original y los re-contextualiza posicionándolos de manera tal que se establezcan entre ellos nuevas relaciones semánticas. Así, el cap. 38 es ubicado inmediatamente después del cap. 2 y el cap. 42 es ubicado inmediatamente después del cap. 38, modificando así su contexto original y sentando las bases para una interpretación alternativa de su contenido. El proceso de re-contextualización, en todo caso, va más allá del reordenamiento de los pasajes del texto. Una gran parte de su redefinición semántica, en efecto, está dada por el marco litúrgico dentro del cual los pasajes son ubicados: su incorporación a la celebración de Semana Santa implica tácitamente que la narrativa veterotestamentaria –el sufrimiento y posterior exaltación de Job– debe ser entendida en función del referente litúrgico –el sufrimiento y posterior exaltación de Jesús–. En ese sentido, Job deja de ser una figura de carácter sapiencial para constituirse en un *tipo* de Cristo[40].

[40] Como hemos señalado anteriormente, el canon de Antiguo Testamento no estaba formalmente definido. El libro de Job, de hecho, es uno de las obras que puede ser encontrada en

A esto se añade, por último, una edición del texto reproducido en el leccionario. Tal como lo indica el cuadro precedente, dicho proceso de edición se caracteriza por un recorte de los vv. 11-13 del capítulo 2, de la totalidad de los capítulos 3-37 y los vv. 7-11 del capítulo 42, todos ellos referidos al diálogo que se entabla entre Job, sus tres amigos –Elifaz de Temán, Bildad de Súaj y Sofar de Naamat– y Dios. Como resulta evidente, esta omisión selectiva está destinada a evitar todos aquellos pasajes que se desvíen o contradigan la interpretación cristológica del libro de Job promovida por el leccionario. La identificación de Job con un *tipo* de Cristo se funda en los cap. 1 y parte del 2 (lec. 36c, 37c, 38c) –en los cuales se narra el sufrimiento de Job y su aceptación pasiva de los designios divinos– y de parte de los cap. 38 y 42 (lec. 39c, 40 c) –en los cuales se enfatiza el misterio del plan de Dios y la restauración de Job–, pero requiere, al mismo tiempo, de la omisión de todos aquellos fragmentos en los cuales se aborda el problema de la teodicea –es decir, de la justicia divina frente al sufrimiento humano, y, especialmente, frente al sufrimiento del justo–. El proceso de edición, en ese sentido, no solo simplifica sino que reformula el esquema teológico del libro de Job: en el leccionario, la figura de Job y sus circunstancias no plantean ya el problema de la teodicea sino que representan el sacrificio del vicario de Cristo.

### *3.2. Hermenéutica, sociedad y política*

Otro caso ilustrativo está dado por la utilización litúrgica del libro de Génesis. Dada la diversidad temática y la amplia representación de Génesis en el leccionario –su contenido era cantilado en el contexto de las fiestas fijas, móviles y del tiempo de preparación– solo será posible abordar un aspecto específico: el tratamiento dado a las figuras de Agar e Ismael. Dentro del libro de Génesis, la historia de Agar e Ismael se encuentra desarrollada a lo largo de los capítulos 16, 17 y 21. Dos de esos capítulos –16 (nacimiento de Isamel) y 21 (expulsión de Agar e Isamel)– se encuentran, sin embargo, entre las relativamente escasas partes

diferentes contextos dentro de las listas canónicas (Epifanio y Junilio Africano, por ejemplo, la consideran parte de la sección Historia), aunque la amplia mayoría de las listas la ubica entre los libros poéticos/sapienciales.

del libro de Génesis que no han sido incorporadas al leccionario, lo cual resulta sugestivo en sí mismo. El capítulo 17 (la alianza y la circuncisión), por su parte, es utilizado en tres oportunidades, pero siempre de manera parcial.

Las tres citas del cap. 17 corresponden a tres contextos litúrgicos diferentes. En el primer caso, se trata de la conmemoración de la Circuncisión de Jesús (1 de enero); en el segundo, es la *lectio continua* del miércoles de la quinta semana de Cuaresma; en el tercero, corresponde a la conmemoración del nacimiento de san Juan Prodromo (24 de junio). El siguiente gráfico indica los versículos del capítulo 17 que eran utilizados en cada uno de estos contextos litúrgicos y el tema desarrollado en cada uno de los pasajes citados.

| Celebración | Lección | Pasaje | Tema |
|---|---|---|---|
| Circuncisión de Jesús | 58a | Gn 17:1-2, 5-8, 3, 9-12, 14 (23) | Prescripción de la circuncisión |
| Cuaresma | 27b | Gn 17:1-9 | La alianza (*lectio continua*) |
| Nacimiento de San Juan Prodromo | 67a | Gn 17:15-17, 19 | Nacimiento milagroso de Isaac |

En todos esos ejemplos, el texto del Antiguo Testamento ha pasado por un proceso de de-contextualización y re-contextualización. Los distintos versículos del capítulo 17 han sido retirados de su marco original y reposicionados en tres marcos litúrgicos diferentes, sentando así las bases para una reinterpretación de su contenido. En el contexto de la conmemoración de la Circuncisión de Jesús, por ejemplo, la cita de Gn 17 cumplía una función explicativa: el precepto de la circuncisión dado por Dios a Abraham no poseía ya carácter prescriptivo, sino que servía para explicar el motivo por el cual Jesús había sido circuncidado en el octavo día de su nacimiento (Lc 2:21). En el contexto del nacimiento de san Juan Prodromo, la cita de Gn 17 cumplía la función de elaborar, por analogía, el carácter del personaje: tal como Isaac había tenido un nacimiento milagroso que revelaba su lugar especial ante Dios, también

san Juan había tenido un nacimiento milagroso que lo equiparaba a los patriarcas y los profetas veterotestamentarios (Lc 1:1-23)[41].

El aspecto más significativo del proceso hermenéutico, sin embargo, está dado por la edición aplicada al texto bíblico. Tal como ilustra el cuadro anterior, el capítulo 17 nunca es citado en su totalidad, sino que sus versículos son recortados en diversos sentidos. Las omisiones de texto, inevitables en el proceso de adaptación del corpus bíblico al formato del leccionario, no son necesariamente significativas –en muchos casos solo responden a la necesidad de sintetizar un contenido extenso o de evitar aspectos no pertinentes a la celebración litúrgica– pero, como lo demuestra el caso de Job, ciertos silencios tienen una connotación más compleja. A fin de analizar la edición del capítulo 17, resulta de utilidad realizar una reconstrucción de los versículos totales –es decir, pertenecientes a las tres celebraciones litúrgicas antes mencionadas– que se encuentran representados en el leccionario. Esa reconstrucción, sintetizada en el siguiente cuadro, da cuenta del contenido concreto del capítulo 17 que un asistente regular a la liturgia podía escuchar cantilado en cualquier institución monástica o eclesiástica que tuviese (y utilizase) un *Prophetologion* completo (los versículos omitidos del leccionario se indican entre corchetes).

| **Totalidad de los vv. del cap. 17 de Gn citados en el *Prophetologion*** |
| --- |
| 17:1-12 [13] 14-17 [18] 19 [20-22] (23) [24-27] |

Algunas de las omisiones –por ejemplo, los vv. 13, 21-24 o 27– se deben a que el texto presenta información repetida o de escasa relevancia, pero otras –como el caso de los vv. 18, 20, 23 (reproducido de manera incompleta) y 25-26– responden a la voluntad de suprimir información específica del texto. A fin de ilustrar este punto, es pertinente reproducir a continuación la totalidad de los vv. 15-27 –los que ofrecen las mayores evidencias del proceso de edición– tal como se encuentran el texto bíblico y luego marcar sobre ellos las partes reproducidas y omitidas por el leccionario (los pasajes en cursiva son aquellos citados en el leccionario,

[41] En Cuaresma, el contexto litúrgico no presenta ninguna clave hermenéutica en particular.

mientras que los pasajes resaltados en negrita son aquellos que han sido omitidos con el fin de suprimir información específica)[42].

> [15] *Dijo también Dios a Abrahán: 'Saray, tu mujer, ya no la llamarás Saray, sino que su nombre será Sara.* [16] *Yo la bendeciré, y de ella también te daré un hijo. Lo bendeciré y se convertirá en naciones; reyes de pueblos procederán de él.'* [17] *Abrahán cayó rostro en tierra y se echó a reír, diciendo para sí: '¿A un hombre de cien años va a nacerle un hijo?; ¿y Sara, a sus noventa años, va a dar a luz?'* [18] **Dijo Abrahán a Dios: '¡Si al menos Ismael viviera en tu presencia!'** [19] *Respondió Dios a Abrahán: 'Sí, Sara tu mujer te dará a luz un hijo, y le pondrás por nombre Isaac. Yo estableceré mi alianza con él, una alianza eterna,* de ser el Dios suyo y el de su posteridad. [20] **En cuanto a Ismael, también te he escuchado: Voy a bendecirlo, lo haré fecundo y lo haré crecer sobremanera. Doce príncipes engendrará, y haré de él un gran pueblo.** [21] Pero mi alianza la estableceré con Isaac, el que Sara te dará a luz el año que viene por este tiempo.' [22] Y después de hablar con él, subió Dios dejando a Abrahán. [23] *Tomó entonces Abrahán* ***a su hijo Ismael,*** *a todos los nacidos en su casa y a todos los comprados con su dinero –a todos los varones de la casa de Abrahán– y aquel mismo día les circuncidó la carne del prepucio, como Dios le había mandado.* [24] Tenía Abrahán noventa y nueve años cuando circuncidó la carne de su prepucio. [25] **Ismael, su hijo, tenía trece años cuando se le circuncidó la carne de su prepucio.** [26] **El mismo día fueron circuncidados Abrahán y su hijo Ismael.** [27] Y todos los varones de su casa, los nacidos en su casa y los comprados a extraños por dinero, fueron circuncidados juntamente con él.

Tal como resulta evidente, la mayor parte de los pasajes del capítulo 17 omitidos por el leccionario están referidos a las figuras de Agar e Ismael. Esta cuidadosa edición del texto –sumada a la omisión, ya mencionada, de los capítulos 16 y 21– demuestra una voluntad específica de eliminar toda alusión al favor demostrado por Dios hacia Ismael y su

[42] El subrayado con puntos representa los pasajes citados en la celebración de la Circuncisión; el subrayado con líneas evidencia los fragmentos citados en la celebración del nacimiento de San Juan Prodromo.

madre Agar. En este caso, el proceso hermenéutico aplicado al Antiguo Testamento responde a un interés socio-político. Ante la emergencia de los califatos árabes –el omeya primero, el abásida más tarde– y el desarrollo del prolongado enfrentamiento militar que repercutió en la pérdida de enormes extensiones territoriales para Bizancio, las figuras de Agar e Ismael –considerados antecesores de los musulmanes, por contraposición a los cristianos, descendientes de Sara e Isaac– resultaban complejas en términos simbólicos. En ese sentido, ciertas formulaciones del texto bíblico –la buena disposición de Abraham hacia Ismael, la solicitud de Dios hacia Agar y la bendición de Ismael, la prosperidad de los descendientes de ambos y su transformación en un gran pueblo– fueron editadas para adecuarse a la sensibilidad de la época.

## Leccionario y ortodoxia

El conjunto de factores antes mencionados influía de manera significativa en el papel representado por el *Prophetologion* en la difusión del Antiguo Testamento. A fin de analizar la forma en que estos factores se combinaban en la práctica, resulta pertinente detenernos a considerar un caso específico: la conmemoración del concilio de Nicea II (11 de octubre). A diferencia de otros concilios comprendidos en el calendario litúrgico –como Nicea I (domingo antes de Pentecostés) y Calcedonia (16 de julio)–, en los cuales el énfasis de la celebración recae sobre las figuras de los obispos conciliares y, por ende, adopta una formulación cuasi hagiográfica[43], la conmemoración de Nicea II se constituye en un espacio litúrgico específicamente destinado a difundir los principios doctrinales subyacentes a la teología del ícono. Las tres lecciones del Antiguo Testamento, en efecto, están tomadas de los libros de Éxodo, 3 Reyes y Ezequiel y aluden, en todos los casos, a la presencia de imágenes –específicamente, de querubines– en el santuario de Dios, ya fuese

[43] Los obispos conciliares son presentados como *antitipos* de figuras bíblicas que lucharon contra los no creyentes en nombre de Dios (como los trescientos dieciocho hombres de la casa de Abraham que lucharon contra los cuatro grandes reyes para rescatar a Lot y su familia, o los enviados para conquistas la tierra prometida) y de los líderes del pueblo hebreo (los "jefes de las tribus" establecidos por Moisés).

el tabernáculo de Moisés, el templo de Salomón o el templo futuro anunciado por el profeta Ezequiel. El siguiente cuadro sintetiza estas lecciones y su contenido.

| Celebración | Lección | Pasaje | Tema |
|---|---|---|---|
| Concilio de Nicea II | 53a | Ex 25:8-21 | El tabernáculo de Moisés |
| | 53b | 3R 6:20-33 | El templo de Salomón |
| | 53c | Ez 40:1-2; 41:1, 16-25 | El templo futuro |

La importancia otorgada a la presencia de imágenes en el santuario de Dios está en consonancia, por supuesto, con los principios de la teología del ícono. De hecho, los tres pasajes del Antiguo Testamento a partir de los cuales los autores del *Prophetologion* formularon las lecciones para la celebración de Nicea II eran textos claves de la discusión doctrinal sobre las imágenes: la lección 53b (3R 6:20-33) contiene el mismo fragmento discutido por Juan Damasceno, uno de los principales responsables de la elaboración de la teología del ícono, en su tratado *Sobre las imágenes*. Por su parte, las lecciones 53a (Ex 25:8-21) y 53c (Ez 40:1-2; 41:1,16-25) coinciden de manera casi exacta con dos de los pasajes favorables a las imágenes citados durante el propio concilio de Nicea II[44]. En todos los casos, el mecanismo de de-contextualización y re-contextualización es funcional a un propósito teológico-político.

El proceso hermenéutico, sin embargo, no se detiene allí. El leccionario da cuenta, en términos generales, de una omisión sistemática de todos los pasajes del Antiguo Testamento que pudiesen refutar o poner en duda los principios de la teología del ícono –muy probablemente, de hecho, los mismos pasajes sobre los cuales los iconoclastas habían fun-

[44] Bonifatius KOTTER, *Die Schriften des Johannes von Damaskos,* Berlín, De Gruyter, 1975, vol. 3, 1.20; J. D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Florencia-Venecia, 1759-1798, vol. 13, cols. 4 DE y 5 AB.

dado su propia postura teológica–[45]. Entre ellos se cuenta, por ejemplo, el episodio del becerro de oro (Ex 32) y la serpiente Nejustán (4R 18:4) y la prohibición del culto a los ídolos formulada en el marco del Decálogo (5:8-9)[46]. Este último caso es particularmente ilustrativo, porque permite observar la forma en que el texto del Decálogo –citado en la celebración del Mandylion de Edesa– fue cuidadosamente editado a fin de omitir todos aquellos pasajes que pudiesen resultar teológicamente problemáticos. El siguiente cuadro sintetiza el contenido de las dos lecciones que reproducen contenidos del Decálogo.

| Celebración | Lección | Pasaje | Tema |
|---|---|---|---|
| Mandylion de Edesa | 73a | Dt 4:1, 6-7, 9-15 | Decálogo |
| | 73b | Dt 5:1-7, 9-10, 23-26, 28, 30; 6:1-5, 13, 18 | |

El texto completo de los capítulos 4 y 5 es demasiado extenso como para ser citado aquí en su totalidad, pero es posible señalar al menos la lógica subyacente al recorte operado por el leccionario. Si comenzamos por el capítulo 4 (que aparece en la lección 73a), es posible observar que el v. 1, en el cual Moisés se dispone a exponer al pueblo los preceptos de Dios, se encuentra representado, pero los vv. 2-4, en los cuales se prohíbe modificar los preceptos y se recuerda el castigo que sobrevino al pueblo de Israel tras haber caído en la idolatría, son omitidos. Evidentemente, tanto el recuerdo de la idolatría como la prohibición de alterar los preceptos –justamente, aquello que los autores del leccionario hicieron al editar el Decálogo– resultaban complejos. Los vv. 6-7 y 9-15, en los cuales Moisés exhorta a guardar los preceptos y recuerda las circunstancias de

[45] La evidencia sobre los fundamentos teológicos del iconoclasmo es incompleta y a menudo indirecta debido al anatema lanzado sobre el concilio de Hieria de 754. Para una discusión general de la controversia desde un punto de vista teológico, cf. Ambrosios GIAKALIS, *Images of the Divine*, Leiden-Boston, Brill, 2005.

[46] De acuerdo con la misma lógica, la selección textual omite otros pasajes que, de manera más o menos directa, evocan los principios del Decálogo. Esta práctica se observa, por ejemplo, en Éxodo (cf. Ex 34:17) y en Levítico (cuyo capítulo 26, representado de manera relativamente amplia, ofrece sin embargo una omisión de los vv. 1 y 25-32, en los que se realiza una condena de las imágenes y la idolatría relacionada con ella).

la teofanía del Horeb, se encuentran representados (la omisión del v. 8 no parece tener connotación teológica). El resto del texto, sin embargo, es omitido. Este recorte, especialmente el de los vv. 16-31, es significativo, porque el texto omitido constituye una de las admoniciones más vehementes del Antiguo Testamento contra la representación de imágenes. Por otra parte, el recorte de los vv. 16-31 –y la alteración del v. 15, que solo aparece parcialmente representado– modifican en términos hermenéuticos el mensaje contenido en los vv. 9-15: en el contexto original, el propósito de la evocación de la teofanía del Horeb por parte de Moisés (vv. 9-15) es, al menos parcialmente, el de recordar al pueblo que él no vio figura alguna el día en que Dios le habló en medio del fuego y que, por ende, no debe hacerse representación pictórica de la divinidad. Los vv. 9-15, en ese sentido, son funcionales a la admonición contra las imágenes que se desarrolla inmediatamente después pero, al recortarla, se pierde su connotación original como fundamento de la prohibición de las representaciones pictóricas.

Los recortes operados sobre el capítulo 5 (citados en la lección 73b) siguen la misma lógica. Como puede observarse, los vv. 1-7 (en los que Moisés evoca una vez más la teofanía del Horeb y expone los primeros preceptos del Decálogo) se encuentran representados, pero el v. 8, en el que se menciona la prohibición contra las imágenes, es omitido. El texto, sin embargo, es retomado inmediatamente después en el v. 9, por lo cual queda en evidencia el interés por evitar específicamente el mandamiento contra la representación de imágenes.

El proceso hermenéutico da cuenta, así, de un claro interés por constituir al *Prophetologion* en un vehículo para la difusión de los fundamentos escriturarios de la teología del ícono. Dadas las características propias del leccionario –su carácter estandarizado y su utilización litúrgica– es lógico pensar que pudo haber representado efectivamente el papel teológico-político de consolidar y uniformar la ortodoxia dentro del Imperio. ¿Pero fue ese efectivamente el caso? La evidencia proveniente de la tradición manuscrita sugiere lo contrario. S. G. Engberg ha señalado, en efecto, que la conmemoración del concilio de Nicea II ocupa un lugar marginal en la tradición manuscrita: la celebración solo aparece en treinta y un manuscritos, mientras que, por ejemplo, la conmemoración

del Concilio de Nicea I figura en casi cien manuscritos[47]. Los motivos de esta escasa representación no son bien conocidos –es posible que la fiesta no hubiese alcanzado gran popularidad, dado que existían otras instancias conmemorativas de la restauración de las imágenes (como el Domingo de la ortodoxia)–, pero sus consecuencias son evidentes: el designio teológico-político subyacente a la formulación del *Prophetologion* tenía, al menos en esta celebración particular, escasa repercusión concreta dentro del Imperio.

A esto se añaden otros factores más difíciles de evaluar, como es el caso de la frecuencia con que el concilio de Nicea II era efectivamente conmemorado en territorio provincial y de los niveles de asistencia litúrgica que se daban durante su celebración (ambos posiblemente escasos)[48]. No obstante, ellos deben ser tenidos en cuenta, aunque solo sea de manera conjetural, al momento de evaluar la medida en que el *Prophetologion* pudo haber sido funcional al propósito de imponer, centralizar y uniformar la ortodoxia sobre el conjunto de la población del Imperio. En términos generales, la evidencia que nos ha llegado sugiere dos aspectos de carácter general. El primero es la distancia existente entre el Antiguo Testamento y el leccionario: el *Prophetologion* constituye, en efecto, una reformulación sistemática del texto bíblico fundada en un complejo proceso hermenéutico. El segundo es la dificultad de evaluar la incidencia concreta del *Prophetologion*: en efecto, conocer el contenido de esta obra nos revela la manera en que las autoridades político-religiosas comprendían (y pretendían utilizar) el Antiguo Testamento, pero no necesariamente el grado y la forma en que ese contenido llegaba a aquellos a quienes estaba destinado.

[47] ENGBERG, "The Prophetologion and the triple-lection Theory", pp. 90-91.
[48] Considerando, como señalamos anteriormente, que existían otras instancias de celebración de la restauración del culto a los íconos, como el Domingo de la ortodoxia, que tenían gran preeminencia. La propia ausencia de la celebración de Nicea II en los manuscritos sugiere que, si la fiesta no era lo suficientemente significativa para ser reproducida en las copias del *Prophetologion*, tampoco debía serlo para atraer una masiva participación litúrgica en los lugares en las que se celebraba.

## Conclusiones

El análisis precedente sugiere que, pese a su indudable importancia, el papel del *Prophetologion* en la difusión del Antiguo Testamento se encontraba condicionado por al menos tres factores significativos. En primer lugar, las evidencias provenientes de las instituciones monásticas y eclesiásticas muestran que el leccionario del Antiguo Testamento no se hallaba universalmente difundido y que las copias existentes no siempre daban cuenta de un contenido uniforme. En segundo término, el carácter altamente jerarquizado de las celebraciones del calendario litúrgico creaba una gran disparidad en las posibilidades de difusión de las distintas secciones del Antiguo Testamento representadas en el leccionario. Es así que el Pentateuco y la sección Profecía –ampliamente representadas en las fiestas de mayor importancia, como Semana Santa o las Doce grandes fiestas de la ortodoxia– encontraban un espacio privilegiado de divulgación, mientras que la sección Sabiduría –mayormente presente en las fiestas menores– tenía menores oportunidades de llegar al público general. En tercer y último lugar, el *Prophetologion* no constituía simplemente una versión abreviada del Antiguo Testamento, sino una interpretación del texto bíblico elaborada a través de un complejo proceso hermenéutico. En ese sentido, el leccionario tenía un carácter similar al de un comentario o una *catena*, cuyo papel último era tanto teológico como político.

Ninguno de estos aspectos pone en duda, de modo general, la importancia de la función desempeñada por el leccionario. La evidencia disponible sugiere, como hemos visto, que el *Prophetologion* contaba con una presencia comparativamente superior a los libros del Antiguo Testamento (con la excepción de los Salmos, que también cumplían un papel litúrgico) en las instituciones monásticas y eclesiásticas y que su utilización litúrgica lo convertía en uno de los medios más accesible para el conjunto de la población del Imperio. Esa preeminencia, sin embargo, no implica que el leccionario pueda ser considerado un medio de difusión universal, uniforme u objetivo del texto bíblico. Los aspectos antes señalados muestran, por el contrario, que el impacto real del *Prophetologion* era limitado y desigual y que su formulación textual, fundada

en la voluntad de poner el texto bíblico al servicio de fines específicos, era solo una "lectura posible" del Antiguo Testamento –una lectura que, en realidad, nos dice más sobre la autoridad político-religiosa que elaboró el *Prophetologion* que sobre el grupo humano al cual éste estaba dirigido–. En ese sentido, una definición del *Prophetologion* como el "Antiguo Testamento de Bizancio" –si bien resulta de utilidad a los fines de problematizar tanto el concepto como el medio de difusión del texto bíblico en época bizantina– debe ser relativizada al momento de evaluar la incidencia concreta que el leccionario tuvo en la transmisión del contenido del Antiguo Testamento al conjunto de la población del imperio.

# LOS AVATARES DE CARLOMAGNO EN GALES

**Luciana CORDO RUSSO**
(CONICET)

## Introducción

La leyenda de Carlomagno fue, junto con la de Arturo, uno de los núcleos narrativos de mayor difusión y popularidad en la Edad Media. Las cualidades y hazañas del emperador franco ejercieron una enorme atracción en las cortes europeas y sus historias atravesaron diferentes geografías y culturas lingüísticas. Composiciones pertenecientes a una variedad de géneros, en latín y en lenguas vernáculas (crónicas, biografías, cantares de gesta, panegíricos), contemporáneos y posteriores a su existencia histórica, se multiplicaron y contribuyeron a la configuración de la imagen de Carlomagno como "padre de Europa", símbolo de unidad cristiana, rey y emperador guiado por Dios como su brazo militar. En este proceso de construcción del "mito carolingio", los textos latinos más antiguos (a modo de ejemplo, *Vita Karoli* de Eginardo, *Gesta Karoli Magni* de Notker) tuvieron una enorme influencia al orientarse hacia una comunidad internacional de lectores: los letrados y clérigos. Asimismo, la literatura francesa jugó un papel primordial, y la interacción entre todos estos tipos de textos, entre tradiciones mejor representadas por narrativas latinas y aquellas mejor representadas por narrativas vernáculas, resultó constante y determinante en la transmisión de la materia carolingia[1].

[1] Marianne AILES, "Charlemagne 'Father or Europe': A European Icon in the Making", *Reading Medieval Studies*, 38 (2012), 59-76. Véase también Rosamond MCKITTERICK, *Charlemagne. The Formation of a European Identity*, Cambridge, Cambridge University Press,

Uno de los modos privilegiados de transferencia cultural de la leyenda de Carlomagno fueron las traducciones. Se conocen transposiciones de la materia de Francia (como fue llamada por Jean Bodel a principios del s. XIII)[2] al antiguo nórdico (*Karlamagnús saga*[3]), al alemán (*Rolandslied* del Padre Konrad, *Karl der Grosse* de Stricker, *Karlmeinet*[4]), al holandés (*Roelantslied*, *Willem van Oringen*[5]), al inglés medio (*Off Rowland and off Otuel*, *Roland and Vernagu, The Sowdone of Babylone*[6]), al irlandés (traducciones de la *Crónica del Pseudo-Turpín* y *Fierabras*[7]) y al galés medio. La transmisión y apropiación cultural a esta última lengua será el objeto de interés de este trabajo. Los estratos superiores de la sociedad galesa participaban de las tendencias culturales europeas y estaban particularmente interesados, por intercambios culturales de larga data,

2008; Matthew GABRIELE y Jace STUCKEY (eds.), *The Legend of Charlemagne in the Middle Ages. Power, Faith, and Crusade*, Nueva York, Palgrave, 2008; Isabelle DURAND-LE GUERN y Bernard RIBÉMONT, *Charlemagne. Empereur et mythe d'Occident*, París, Klincksieck, 2009. El proyecto colaborativo internacional con sede en la Universidad de Bristol (Reino Unido), "Charlemagne: A European Icon", ha publicado algunos de sus resultados por intermedio de la editorial Boydell & Brewer en una serie de libros (Bristol Studies in Medieval Cultures), que constituyen el marco de las investigaciones actuales sobre la transmisión de la materia carolingia en Europa Occidental. Se trata de los siguientes volúmenes: William J. PURKIS y Matthew GABRIELE (eds.), *The Charlemagne Legend in Medieval Latin Texts*, Cambridge, Boydell & Brewer, 2016; Matthew BAILEY y Ryan D. GILES (eds.), *Charlemagne and his Legend in Early Spanish Literature and Historiography*, Cambridge, Boydell & Brewer, 2016; Phillipa HARDMAN y Marianne AILES (eds.), *The Legend of Charlemagne in Medieval England. The Matter of France in Middle English and Anglo-Norman Literature*, Cambridge, Boydell & Brewer, 2017. Tres libros más, sobre la leyenda carolingia en las literaturas alemana y holandesa, italiana, y nórdica y céltica, están planificados para 2018 y 2019.

2 "*Ne sont qe .III. matieres a nul home antandant:/ De France e de Bretaigne e de Rome la grant,/ E de cez .III. matieres n'i a nule samblant./ Li conte de Bretaigne sont si vain e plaisant,/ Cil de Rome sont sage e de san aprenant,/ Cil de France de voir chascun jor aparant*", en Annette BRASSEUR (ed.), Jean Bodel, *La chanson des Saisnes*, Ginebra, Droz, 1989, vv. 6-11.

3 Constance HIEATT, *Karlamagnús saga. The Saga of Charlemagne and his Heroes*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1975-1980,3 vols; Jürg GLAUSER, "Romance (Translated *riddarasögur*)", en Rory MCTURK (ed.), *A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture*, Oxford, Blackwell, 2005, pp. 372-387. La enumeración que sigue no pretende ser exhaustiva, sino ilustrativa.

4 Estos textos mantienen complejas relaciones entre sí. J. Wesley THOMAS (trad.), *Priest Konrad's Song of Roland*, Columbia, Camden, 1994, pp.13-15.

5 Bart BESAMUSCA, "Medieval Dutch Charlemagne Romances: An Overview", *Olifant*, 26/2 (2011), 167-193.

6 HARDMAN y AILES, *op. cit.*, "Introduction", pp. 1-31.

7 Erich POPPE, "Charlemagne in Ireland and Wales: Some Preliminaries on Transfer and Transmission", en Jürg GLAUSER y Susanne KRAMARZ-BEIN (eds.), *Rittersagas: Übersetzung-Überlieferung–Transmission*, Tubinga, A. Franke, 2014, pp. 169-90, pp. 182-184.

contactos (no siempre pacíficos), alianzas e intereses comunes, en la literatura proveniente de Francia (la "alta literatura" de la época); Gales, como Irlanda y otros territorios muchas veces considerados periféricos, estaban por completo integrados a la cristiandad occidental[8].

Ahora bien, la recepción de la leyenda carolingia no fue uniforme en Gales y testimonia actitudes y estrategias diversas por parte de los traductores, ancladas históricamente. Por esta razón, se examinarán la transmisión y las fuentes de la compilación galesa y se ofrecerá una síntesis del estado del conocimiento actual sobre el tema. Este panorama es relevante, en especial, porque el corpus de análisis propuesto no ha recibido suficiente atención por parte de la crítica. De este modo, a continuación se indagarán los temas y rasgos que dan unidad a la compilación galesa y se brindará un examen preliminar de algunos elementos que permiten distinguir y oponer grupos de textos dentro de la colección.

## La materia carolingia en Gales: transmisión y fuentes

Si bien la leyenda de Carlomagno no fue registrada en ese gran compendio mnemotécnico de historias y hechos peculiares, *Trioedd Ynys Prydein* ("Tríadas de la Isla de Bretaña")[9], algunos elementos nos permiten vislumbrar la popularidad de esta materia narrativa en Gales. A principios del siglo XIII aparecen las primeras referencias en la obra de los poetas de la corte: Einion Wan, en un panegírico a Gruffudd ap Llywelyn el Grande de Gwynedd (c. 1198-1244), "Mawl Gruffudd ap Llywelyn", compuesto hacia 1215-1220, compara la fuerza y arrojo de su señor con los de Carlomagno: "*Syller e hyder! Hydyr raen – y ongyr/ 6n angerd a Serlymaen*" ("¡Mírese su fuerza! Fuerte y terrible su lanza/ la misma fortaleza que Carlomagno"[10]). Llywarch ap Llywelyn, más conocido por su nom-

[8] Anthony CARR, "Inside the Tent Looking Out: The Medieval Welsh World-View", en Robert Rees DAVIES y Geraint JENKINS, *From Medieval to Modern Wales. Historical Essays in Honour of Kenneth O. Morgan and Ralph A. Griffiths*, Cardiff, University of Wales Press, 2004, pp. 30-44.

[9] Rachel BROMWICH (ed. y trad.), *Trioedd Ynys Prydein. The Triads of the Island of Britain*, Cardiff, University of Wales Press, 2006.

[10] Peredur LYNCH (ed. y trad.), "Gwaith Einion Wan", en *Gwaith Dafydd Benfras ac eraill o feirdd hanner cyntaf y drydedd ganrif ar ddeg*, Cyfres Beirdd y Tywysogion, vol. IV, Cardiff, University of Wales Press, 1995, pp. 35-46, 3.13-14, mi traducción.

bre artístico Prydydd y Moch, escribe c. 1213 un panegírico al padre de Gruffudd, Llywelyn (c. 1172-1240), en el cual menciona el "*eliffant*", esto es, el cuerno de Rolant de la traducción al galés de *La chanson de Roland* ("*Mawl Llywelyn ab Iorwerth*"). De acuerdo con el editor del poema, este es el primer ejemplo del empleo de este término con este sentido en la poesía[11]. Estas dos mínimas pero elocuentes menciones evidencian que, ya en las primeras décadas del siglo XIII, se conocía la leyenda carolingia, posiblemente, como veremos luego, a través del cantar de Roncesvalles.

La compilación carolingia en galés medio comprende una traducción en prosa de tres *chansons de geste* francesas y una obra latina, a saber[12]: de *La chanson de Roland*, conocida en galés como *Cân Rolant*, insertada como capítulo veintiuno de la versión galesa de la *Historia de Vita Caroli Magni et Rotholandi* (la *Crónica del Pseudo Turpín*, que trata justamente de la batalla de Roncesvalles), del *Pèlerinage de Charlemagne*, *Pererindod Siarlymaen* y del denominado *Le romans do Otinel*, identificado en galés como *Rhamant Otuel* o "Relato de Otuel"[13]. *Ystorya de Carolo Magno*, como se conoce la colección a partir de la edición de Stephen Williams basada en el manuscrito Jesus College 111 o Libro Rojo de Hergest, fue presumiblemente compilada c. 1275,

[11] Elin JONES (ed. y trad.), "Poem 23", en *Gwaith Llywarch ap Llywelyn "Prydydd y Moch"*, Cyfres Beirdd y Tywysogion, vol. V, Cardiff, University of Wales Press, 1991. pp. 210-235. Véase también Ann Parry OWEN, "Mynegai i enwau priod ym marddoniaeth Beirdd y Tywysogion", *Llên Cymru*, 20 (1997), 25-45.

[12] La terminología lingüística, en especial la referencia al idioma francés, engloba la complejidad de las áreas francófonas en la Edad Media, que solo puede ser esbozada. En lo que sigue, utilizaremos anglonormando para indicar el francés empleado en las Islas Británicas; en palabras de Short, "the particular variety of Medieval French used in Britain between the Norman Conquest and the end of the 15th century" (Ian SHORT, *Manual of Anglo-Norman*, Londres, Anglo-Norman Text Society, 2007, p. 11). Este se distingue del francés continental en ortografía, sintaxis y semántica. El término francés antiguo o continental subsume una gran variedad de diferencias dialectales (francien de la Île de France, picardo de Picardie). En general, sin embargo, se usará francés para simplificar la discusión, toda vez que la distinción entre variedades no sea relevante ella.

[13] La única edición crítica de un texto galés es la de Annalee REJHON (ed. y trad.), *Cân Rolant. The Medieval Welsh Version of the Song of Roland*, California, University of California Press, 1984 (Publications in Modern Philology vol. 113). Respecto del *Pererindod*, Rejhon ha asegurado que se encuentra preparando la que sería la primera edición del texto ("Le gab d'Olivier dans la version galloise du *Pèlerinage de Charlemagne à Jérusalem et à Constantinople*", en Carlos ALVAR y Juan PAREDES (eds.), *Les chansons de geste. Actes du XVI^e^ Congrès International de la Société Rencesvals, pour l'Étude des Épopées Romanes*, Granada, Universidad de Granada, pp. 535-45, p. 537, n. 12). Las referencias relativas a los textos fuentes serán brindadas más adelante.

momento en el que *Pererindod* y *Cân Rolant* fueron introducidos dentro del arco narrativo de la *Crónica del Pseudo Turpín*[14]. Rejhon sostiene, con argumentos filológicos, que *Cân Rolant* fue traducido durante la primera mitad del siglo XIII, época que coincide con los primeros testimonios en poesía[15]. Sin embargo, *Otuel* es a todas luces una adición posterior, de alrededor de 1336, fecha que aparece en la copia más antigua del texto (el manuscrito Peniarth 9) junto con el nombre del escriba, *Jeuan yscolheic* (Juan el clérigo)[16].

Tomados en conjunto, los textos galeses compilan una historia sobre Carlomagno como rey de los francos, emperador, protector de la cristiandad y cruzado: la *Crónica del Pseudo Turpín*, una pieza propagandística de la cruzada contra el musulmán en España, versa acerca de sus expediciones a España y la fundación del camino de Santiago; *Otuel*, como se verá más adelante, narra la conversión de un musulmán en su corte y la reconquista de Lombardía; *Cân Rolant*, por su parte, recrea los famosos episodios de la traición de Ganelón y la Batalla de Roncesvalles; mientras que, finalmente, *Pererindod* describe un viaje a Jerusalén, donde el Patriarca obsequia muchas reliquias a Carlomagno, y a Constantinopla, donde el rey y los pares son recibidos por el Emperador Hu, protagonizan alardes extravagantes motivados por la ingente bebida y terminan destruyendo una parte importante de las tierras de Hu.

Resulta difícil establecer con exactitud cómo llegó la materia carolingia a Gales, es decir, en qué formato se difundió, o qué manuscrito(s) específico(s) se tomó como modelo para la creación de la compilación galesa; no han sobrevivido en Gales códices con esas narrativas, si es que alguna vez circularon por el país. Abordaremos este problema a partir de tres tipos de evidencia: en primer lugar, la tradición manuscrita; en segundo lugar, los textos-fuente y, por último, los colofones asociados a la compilación.

[14] Stephen WILLIAMS, *Ystorya De Carolo Magno o Lyfr Coch Hergest*, Cardiff, University of Wales Press, 1968, 2da. ed. A menos que se indique lo contrario, todas las citas serán tomadas de esta edición y la traducción será propia. Para las distintas etapas de compilación y las fechas propuestas véase REJHON, *op. cit.*, p. 75.

[15] *Cân Rolant*, p. 89. Investigaciones posteriores relativas a la datación de relatos galeses en prosa, en particular la de Simon Rodway, si bien no incluyen este texto en su corpus de trabajo, favorecen esta conclusión ("The Where, Who, When and Why of Medieval Welsh Prose Texts: Some Methodological Considerations", *Studia Celtica*, 41 (2007), 47-89).

[16] Diana LUFT, Peter Wynn THOMAS y D. Mark SMITH (eds.), "Peniarth 9", en *Rhyddiaith Gymraeg 1300-1425,* Cardiff, 2013, fol. 66r, l. 25. Disponible en http://www.rhyddiaithganoloesol.caerdydd.ac.uk.

La tradición manuscrita es compleja y revela, como sostiene Erich Poppe, cierta fluidez en la transmisión de los textos durante toda la Edad Media: los relatos forman tres ordenamientos diferentes dentro de los ocho códices medievales en los que se preservan[17]. Esta fluidez testimonia, además, la popularidad de los textos y su circulación. En los MSS Peniarth 8a, Peniarth 7, Peniarth 10, Peniarth 8b y Cwrtmawr 2, *Peredindod* se ubica por fuera del marco narrativo provisto por la *Crónica del Pseudo Turpín*, que solo incluye *Cân Rolant*. En los MSS Peniarth 9 y Peniarth 5 (Libro Blanco de Rhydderch), el arco de la *Crónica* abarca *Otuel*, *Pererindod* y *Cân Rolant* (en esta alineación), mientras que el MS Jesus College 111 (Libro Rojo de Hergest) sigue este orden excepto en la disposición de *Peredindod*, que se encuentra desplazado y a una nueva ubicación, a continuación de numerosos textos misceláneos (sobre todo, geográficos y sapienciales) 28 páginas después[18]. Como puede observarse, *Otuel* se conserva en solo tres manuscritos, mas estos representan dos de los tres grupos propuestos por Poppe. Por su parte, la posición externa de *Pererindod* sucede también en dos de los tres agrupamientos que, en total, suman seis manuscritos, contra dos que lo incluyen.

En vista de estas diferencias en la disposición de los textos dentro de su contexto manuscrito, la idea de "ciclo" que varios investigadores utilizan en referencia a estas traducciones debe ser revisada[19]. Paul Skårup propone cinco requerimientos para definir un ciclo como tal: "*1. Au moins deux textes. 2. Même manuscrit, dans l'ordre des évènements. 3. Identité ou*

[17] POPPE, *op. cit.*, p. 187.

[18] Los manuscritos datan de fines del siglo XIII en adelante: Peniarth 8a (XIII/XIV), Peniarth 7 (XIII/XIV), Peniarth 10 (XIV med.), Peniarth 8b (XIII/XIV), Cwrtmawr 2 (1543). Todas las fechas están tomadas de Daniel HUWS, *Medieval Welsh Manuscripts*, Cardiff y Aberystwyth, University of Wales Press, 2000, pp. 58-64, excepto la del MS Cwrtmawr, para la cual seguimos a REJHON, *op. cit.*, p. 15. Se conservan también dos copias modernas, Peniarth 183 (1582-86) y Llanstephan 148 (1697), que siguen la versión de Peniarth 10 y Jesus College 111, respectivamente. Tres manuscritos que contenían material carolingio se han perdido. Véase REJHON, *ibid.*, pp. 2-21, donde la autora ofrece una descripción completa de los códices.

[19] Algunos de los estudios recientes que emplean la frase "Charlemagne Cycle" y/o "Welsh Cycle" son: Christina CHANCE, *Imagining Empire: Maxen Wledic, Arthur, and Charlemagne in Welsh Literature after the Edwardian Conquest*, tesis doctoral inédita, Harvard, 2010, pp. 185, 192, 199 y *passim*; Natalia PETROVSKAIA, *Medieval Welsh Perceptions of the Orient*, Turnhout, Brepols, 2015, pp. 77, 78, 79 y *passim*. Poppe, de forma más general, como se ha visto, trata acerca de la '*limited fluidity of the cycle*'.

*parenté des personnages principaux. 4. Signaux cycliques entre les textes. 5. Signaux cycliques dans les textes : (a) allusions, (b) adaptations*"[20]. Aunque los relatos carolingios galeses cumplan cuatro de estos cinco criterios, la conspicua alteración del orden de cada uno de ellos en los tres grupos de manuscritos (segundo criterio) plantea un serio problema que debería ser tratado una vez que todos los textos hayan sido críticamente editados. Por lo pronto, el ordenamiento de las composiciones apunta a la práctica de la compilación, esto es, a la creación de un nuevo texto a partir de la combinación de una variedad de fuentes diversas.

Como ya se mencionó, el marco narrativo de las composiciones está constituido por la *Historia de Vita Caroli Magni et Rotholandi* o *Crónica del Pseudo Turpín*[21]. Se trata de un texto latino inmensamente popular: se conserva en más de ciento setenta manuscritos, excluyendo fragmentos, pertenecientes a cuatro familias distintas; poco después de su composición, fue introducido en el famoso *Liber Sancti Jacobi* (cuyo mejor representante es el *Codex Calixtinus*) como libro IV, del cual sería separado en algún momento en el siglo XVI o XVII[22]. El libro está atribuido a un contemporáneo de Carlomagno, Turpín, arzobispo de Reims, quien no habría muerto en Roncesvalles (como nos cuenta *La chanson de Roland*) y a quien Luitprando, deán de Aquisgrán, le habría encomendado narrar las hazañas del emperador en España, de las cuales fue testigo. De acuerdo con Walpole, los fines propagandísticos de la *Crónica* son claros: estimular la cruzada en España y la peregrinación a Santiago de Compostela[23]. En efecto, ya Meredith-Jones había expuesto cómo el cronista elabora un relato que fusiona historias locales del camino de

[20] Paul SKÅRUP, "Un cycle de traductions: Karlamagnús saga", en Bart BESAMUSCA *et al.* (eds.), *Cyclification. The Development of Narrative Cycles in the Chansons de Gestes and the Arthurian Romances*, Ámsterdam, North-Holland, 1994, pp. 74-81 (p. 76).

[21] Los principales testimonios de la crónica latina han sido editados por Cyril MEREDITH-JONES, *Historia Karoli et Rotholandi, ou chronique du Pseudo-Turpin. Textes revus et publiés d'après 49 manuscrits*, Ginebra, Slatkine, 1972 (reimpresión de París, 1936). Una traducción al español de la versión del Codex Calixtinus (MS B.1 en la notación de Meredith-Jones) puede hallarse en *Liber Sancti Jacobi: Codex Calixtinus*, transcripción a partir del códice original por Klaus Herbers y Manuel Santos Noia, traducción de Abelardo Moralejo, Casimiro Torres y Julio Feo, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia-Consellería de Cultura, Comunicación Social e Turismo, 1998 (reimpr.).

[22] MEREDITH-JONES, *op. cit.*, pp. 46-47.

[23] Ronald WALPOLE, *The Old French Johannes Translation of the Pseudo-Turpin Chronicle*, Berkeley, Los Ángeles y Londres, University of California Press, 1976, p. xiv.

Santiago y leyendas épicas francesas con cierto conocimiento histórico sobre las cruzadas con el fin de engrandecer la figura de Carlomagno, introducir el país y el santuario de Santiago dentro de la órbita del emperador y agregar un nuevo triunfo a su larga lista de conquistas[24]. De esta forma, la crónica responde a las necesidades contemporáneas de difusión y propaganda de las cruzadas en España: Carlomagno se muestra como modelo de imitación y las hazañas en la península como ejemplos ilustres de proeza militar, virtud marcial y triunfo de los cristianos sobre los musulmanes. Las tumbas de los héroes mártires, por otro lado, jalonaban el camino de Santiago y los peregrinos podían venerar sus santuarios, donde se atesoraban sus reliquias. Así, se buscaba estimular a los piadosos a nuevos emprendimientos y recordar sus deberes cristianos a los poderosos. La apelación a Santiago (quien desaparece pronto de la crónica), por último, sería solo un procedimiento literario tendiente a dotar al relato de un marco verosímil y aprovechar los santuarios del camino de Santiago como centros de propaganda eficaz a favor de las cruzadas[25]. Los razonamientos morales, la interpretación religiosa de hechos profanos, el énfasis en la gloria del martirio y las exhortaciones a la fe y la piedad conducen a Meredith-Jones a proponer un origen clerical c. 1130[26].

Resulta particularmente significativo que de una de las familias de manuscritos, el tipo C, la mayor parte de los testimonios se conserven en las Islas Británicas (5 de 7 códices en total; los otros dos se alojan en Francia).

Esta rama presenta importantes omisiones y adiciones pero, por fuera de ello, sigue los lineamientos de la versión del Codex Calixtinus (la familia B)[27]. Los críticos coinciden en que los textos forman un grupo insular homogéneo, cuyo testimonio más representativo es C.3 (París, Bibliotèque Nationale, Fonds latin 4998) que posee todas las particularidades de esta familia[28]. De acuerdo con André de Mandach, Geoffroy de Breuil (más conocido como Geoffroi de Vigeois) realizó una copia revisada del texto turpiniano de la rama B durante su visita a Compos-

[24] MEREDITH-JONES, *op. cit.*, pp. 63-64.
[25] *Ibid.*, pp. 69-71.
[26] *Ibid.*, p. 81.
[27] *Ibid.*, pp. 12-13.
[28] WALPOLE, *op. cit.*, p. 97.

tela en 1171, que sirvió de modelo de un manuscrito latino del tipo de Turpín C-Coeur de Lion (llamado así porque circuló en la corte de los Plantagenet, los duques de Aquitania y los reyes Ricardo Corazón de León y su hermano Juan), del cual derivaría la traducción galesa[29].

No obstante, un análisis comparativo preliminar de la estructura de C.3 y un códice galés representativo de cada ordenamiento arroja lo siguiente:

| C.3 | Libro Blanco de Rhydderch[I] | Libro Rojo de Hergest[II] | Peniarth 8a[III] |
|---|---|---|---|
| Prólogo | ✓ | x | ✓ |
| Capítulos<br>I-XXXIII | Capítulos I-XX<br>XXII-XXXII[IV] | Capítulos I-XX<br>XXII-XXXII<br>XXXIII | Capítulos<br>I-XIX<br>XXII-XXXII<br>(fragmento) |
| Apéndice A | Entre cap. XXXII y XXXIII | Entre cap. XXXII y XXXIII[V] | x |
| Apéndice B | x | Entre cap. XXXIII y fragmento de XXI[VI] | x |
| Apéndice C | x | x | x |

[I] LUFT, THOMAS y SMITH, "Peniarth 5i", ff. 66r-78v.
[II] La numeración de Williams se desfasa a partir del capítulo XII, ya que este pertenece al XI en la edición de Meredith-Jones (es decir, Williams realiza una subdivisón allí donde el editor del texto latino no lo hace). El Libro Blanco de Rhydderch establece claramente la separación entre partes en los mismos términos que Meredith-Jones, con iniciales rubricadas al inicio de los capítulos XI y XII correspondientes (LUFT, THOMAS y SMITH, "Peniarth 5i", ff. 70 r y 71r).
[III] LUFT, THOMAS y SMITH, "Peniarth 8i", pp. 20-49, 74-84.
[IV] La *Crónica* se retoma en f. 113r, col. 216, pero como texto continuo a *Cân Rolant*.
[V] Apéndices B y C en la nomenclatura de WILLIAMS, *op. cit.*, pp. 172-173.
[VI] El apéndice B es denominado CH por *ibid.*, p. 175.

[29] André DE MANDACH, *Naissance et développement de la chanson de geste en Europe*, Ginebra, Droz, 1961, vol. I. Nótese que, para la conclusión, De Mandach propone que se habría tomado como modelo la tradición del Turpín del francés Maître Jehans (ms CJ43g*).

Queda claro que aún resta mucho por hacer para desentrañar las relaciones entre el Turpín latino y su traducción al galés medio y la filiación de todos los testimonios de esta última. Lo único cierto, como nota Natalia Petrovskaia en el examen crítico más reciente de todo el corpus carolingio, es que la *Crónica* está en la base de la compilación, pues en todos los testimonios se conserva dividida en dos partes que enmarcan algunos o todos los otros relatos[30].

Por otro lado, un códice anglonormando, hoy perdido, que figura en un catálogo del siglo XIV de la abadía de Peterborough, sustentó la hipótesis de una "Geste de Charlemagne anglo-normande-franco-latine" de la cual emanaría no solo la compilación galesa, sino también las traducciones al nórdico e inglés medio[31]. En efecto, Peter Foote, en su análisis del Turpín nórdico, también señala que esta clase insular de manuscritos tenía una conexión con las Islas Británicas y que esta era "*the route by which much romance literature reached Norway and Iceland in the early middle ages*"[32]. La noción de un "*air épique homogène*" entre el País de Gales, la Isla de Man, Islandia y Noruega es ciertamente atractiva[33].

Respecto de las fuentes vernáculas, *La chanson de Roland* es un poema épico muy conocido, por lo que baste precisar que la versión galesa deriva, en su mayor parte, del manuscrito de Oxford (Bodleian Library MS Digby 23, fechado c. 1125-1150), pero exhibe elementos que se encuentran en la versión de Venecia 4 (Biblioteca Nazionale Marciana, ms. Fr. Z.4 [225], que conjuga la versión asonante con la rimada[34]). En líneas generales, el *Roldán* galés presenta una versión abreviada de dos episodios, a saber, la traición de Ganelón y la batalla de Roncesvalles, que es el que recibe mayor espacio narrativo. El resto de los episodios –el regreso de Carlomagno y su triunfo sobre los paganos, que incluye el epi-

[30] PETROVSKAIA, *op. cit.*, p. 84.
[31] DE MANDACH, *op. cit.*, p. 235.
[32] Peter FOOTE, *The Pseudo-Turpin Chronicle in Iceland. A Contribution to the Study of the Karlamagnús saga*, Londres, London Mediæval Studies-University College, 1959, p. 3.
[33] DE MANDACH, *op. cit.*, p. 138.
[34] Para la version de Oxford véase Ian SHORT (ed.), "The *Song of Roland*", en Joseph DUGGAN *et at.* (eds.), *La Chanson de Roland–The Song of Roland: The French Corpus*, Turnhout, Brepols, 2005, vol. 1 y para la de Venecia 4, Robert COOK (ed.), "La *Chanson de Roland*. The Venice 4 Version", en DUGGAN *et al.*, *ibídem*.

sodio de Baligant y el juicio a Ganelón– están subsumidos en la *Crónica del Pseudo Turpín*. La decisión de incluir una traducción de *La chanson de Roland* al galés en lugar del capítulo XXI de la *Crónica*, además de embellecer artísticamente el relato[35], revitaliza la narración de la batalla entre cristianos y musulmanes.

El *Pèlerinage de Charlemagne* (también conocido como *Voyage de Charlemagne à Jerusalem et à Constantinople*) se conservaba en un único manuscrito, London, British Library, MS 16, que se ha extraviado[36], Se trata de un poema anglonormando compuesto durante el tercer cuarto del siglo XII que fusiona hagiografía, parodia y épica, elementos que, junto con el desconcertante comportamiento de Carlomagno y sus guerreros en la corte de su anfitrión, el emperador de Constantinopla, despiertan gran curiosidad respecto de la recepción e inclusión del cantar en la compilación galesa[37]. Luego de que su esposa afirmara que el rey más poderoso es Hugo, emperador de Constantinopla, Carlomagno parte hacia Oriente acompañado por los doce Pares de Francia. Arriban en primera instancia en Jerusalén, donde el Patriarca los recibe y le otorga a Carlomagno un conjunto de reliquias vinculadas a Cristo y a la Virgen María, que incluso operan el milagro de curación de un paralítico y que el emperador se lleva a París. A instancias del Patriarca, Carlomagno jura luchar contra los paganos en España, promesa que cumple luego en Roncesvalles. A continuación, prosiguen la travesía a Constantinopla. Allí se entretienen durante un banquete proclamando "*gabs*", fanfarronadas llamadas "*gware*" ("broma") en galés, autodesafíos extravagantes e hiperbólicos que, si se cumplieran, serían extremadamente ofensivos para el emperador. Con la ayuda de Dios, sin embargo, y desafiados por Hugo, logran tener éxito en algunas empresas descomunales. Mas la acción militar se encuentra reducida al mínimo y la yuxtaposición de elementos serios y cómicos, así como también épicos y corteses, lo vuel-

[35] WILLIAMS, *op. cit.*, p. xxxiii.
[36] Isabel DE RIQUER (ed. y trad.), *Le Pèlerinage de Charlemagne, La peregrinación de Carlomagno*, Barcelona, Quaderns Crema, 1984 y Massimo BONAFIN (ed. y trad.), *Viaggio di Carlomagno in Oriente*, Alessandria, dell'Orso, 2007.
[37] Para una discusión mayor de la combinación genérica véase BONAFIN, "Introduzione", en *ibid*.

ven sin duda un "testo ambivalente"[38]. Incorporado posiblemente como texto serio y matizado su poder paródico e imberbe, su inclusión en la compilación refuerza ciertos temas que le dan unidad (como veremos): su conexión con las cruzadas y el Oriente y la promesa de Carlomagno de llevar adelante la campaña española.

*Le romans do Otinel*, como es llamado en el *explicit* de uno de los manuscritos, es un poema fechado entre finales del siglo XII y principios del XIII[39]. Las investigaciones más recientes muestran que hay dos versiones significativas: una continental, conservada en el MS Vaticano, Biblioteca Apostólica Vaticana, Reginensi Latini 1616, fols. 93-102 y 109-24 (s. XIV)[40] y una anglonormanda, preservada en el manuscrito Middlehill actualmente conservado en la Fundación Martín Bodmer en Suiza (Cologny, Fondation Martin Bodmer 168), ff. 211a-222b, copiado cerca del final del siglo XIII o principios del XIV y en el fragmento conocido como "de Mende", de 292 versos, actualmente París, BnFr, nouv. acq. 5094 (fines del s. XII o principios del XIII)[41]. Estas versiones presentan ligeras pero importantes variaciones: la primera, por ejemplo, trae un relato más largo, que incluye el casamiento de Otinel con la hija de Carlomagno, Belissant, al final[42]. El tópico central de la obra

[38] *Ibid.*, p. 26.

[39] De acuerdo con Camps, "*du plus ancien témoin d'Otinel (…) paraît venir confirmer une datation antérieure au XIIIe siècle*" –Jean-Baptiste CAMPS, "Otinel et l'Europe: éléments pour une histoire de la diffusion de la geste", en Marianne AILES, Philip BENNETT y Anne COBBY (dirs.), *Epic Connections / Rencontres épiques: Proceedings of the Nineteenth International Conference of the Société Rencesvals, Oxford, 13-17 August 2012*, Edinburgo, Société Rencesvals British Branch, 2014, pp. 137-56 (p. 142) –. Una discusión más acabada sobre *Otuel*, su lugar dentro de la compilación carolingia, su fuente y sus diferencias respecto del resto de las traducciones inter-vernáculas será publicada en Luciana CORDO RUSSO, "Translating Charlemagne for Welsh Audiences", en Helen FULTON y Sif RIKHARDSDOTTIR (eds.), *Charlemagne in the Norse and Celtic Worlds*, Boydell & Brewer, en prensa.

[40] François GUESSARD y Henri MICHELANT (eds.), *Otinel*, París, Vieweg, 1859. Afortunadamente contamos ahora con una transcripción grafemática de todos los testimonios de *Otinel* gracias al trabajo doctoral de Jean-Baptiste CAMPS, "Édition", en *La Chanson d'Otinel. Édition complète du corpus manuscrit et prolégomènes à l'édition critique*, tesis doctoral inédita, París, Université Paris-Sorbonne, 2016, t. II. Agradezco al autor la gentileza de darme acceso a su publicación.

[41] Ernest LANGLOIS, "Deux fragments épiques. *Otinel*, *Aspremont*", *Romania*, 12 (1883), 433-58.

[42] Marianne AILES ha examinado las variantes entre las dos versiones y, además, los elementos corteses presentes en ellas en "What's in a name? Anglo-Norman Romances or *Chansons de*

es la conversión del valiente sarraceno Otinel, quien luego sobresale en la lucha contra los paganos que han conquistado la ciudad de Roma y desafían a Carlomagno. El cantar comparte convenciones narrativas con el resto del *cycle du roi*: el ambiente de cruzada, el tema de la conversión y el tópico del noble y la bella sarracenos[43].

En cuanto a la traducción al galés medio, una comparación preliminar de varios *loci critici* sugiere que ninguno de ellos es la fuente de *Otuel*, sino que este desciende de una versión hoy perdida que pertenecía a la rama Cologny-"de Mende", es decir, la rama anglonormanda: no solo carece del final de la versión continental (el casamiento), sino que, además, acuerda por momentos con uno o con otro de los testimonios anglonormandos[44].

Dos colofones asocian las traducciones con diferentes regiones de Gales y miembros de la aristocracia[45]. Es importante señalar que la fluidez textual que caracteriza a la compilación no afecta la posición de los colofones respecto de los textos, lo cual refuerza el vínculo que mantienen con ellos[46]. El primero atribuye la traducción de la *Historia Turpini* del latín al galés a Madawc ap Selyf, un clérigo probablemente de la comunidad de Llanbadarn Fawr que trabajaba para Gruffudd ap Maredudd, rey de Deheubarth y descendiente de Rhys ap Gruffudd (su tatarabuelo). Gruffudd reinó durante los años 1265-1282 y, por lo tanto, el encargo debió haber tenido lugar en ese periodo[47]. Este mismo Gruffudd además le encomendó a Madawc otra traducción de tema religioso: el *Transitus Mariae* o *Asunción de María*. Su hermana, Efa, también patrocinaba traducciones y le encargó a Gruffudd Bola, un monje de Strata Florida, volcar el *Credu Athanasius* o *Quicumque vult* al

*geste*?", en Rhiannon PURDIE y Michael CICHON (eds.), *Medieval Romance, Medieval Contexts*, Cambridge, Boydell & Brewer, 2011, pp. 61-75 (pp. 63-65).

43 Marianne AILES, "Otinel: An Epic in Dialogue with the Tradition", *Olifant*, 27 (2012), 9-39 (p. 11).

44 CORDO RUSSO, *op. cit.*

45 Por cuestiones de espacio, el que sigue será necesariamente un tratamiento limitado del tema. Para una discusión complete véase REJHON, *Cân Rolant*, pp. 68-75, y PETROVSKAIA, *op.cit.*, pp. 85-100, quien ofrece un cuadro extremadamente útil en la p. 87 y revisa las propuestas de la anterior.

46 PETROVSKAIA, *op. cit.*, p. 86.

47 WILLIAMS, *op.cit.*, p. xxxi.

galés durante el último cuarto del siglo XIII, esto es, en fecha cercana, o incluso simultaneidad, con la traducción de la *Crónica del Pseudo Turpín*[48]. Estamos con certeza en presencia de una familia de la nobleza activamente involucrada en el patrocinio de traducciones durante una época turbulenta de la historia de Gales (las postrimerías del último reino galés independiente, Gwynedd, y con ello la subyugación total de los reyes galeses a la corona de Londres). Todo parece indicar que Gruffudd, o alguien de su entorno, fue responsable de la primera etapa de la compilación, es decir, de *la Crónica del Pseudo Turpín* y la introducción de *Cân Rolant* y *Pererindod* dentro del marco narrativo provisto por ella[49]. Su interés en obras devocionales como el *Credo de Atanasio* o la *Asunción de María* también se vincula con los temas destacados en las traducciones carolingias, como la fe cristiana, la salvación y la vida eterna en el más allá, como luego veremos con más detenimiento.

Asimismo, antes de este colofón, al final del capítulo XX de la *Crónica del Pseudo Turpín* (XXI en la notación de Williams[50]), encontramos un resumen o "índice de contenidos" que hace referencia al viaje de Carlomagno a Jerusalén (lo que narra el *Pererindod*) y a la batalla de Roncesvalles (*Cân Rolant*), pero no a los acontecimientos de *Otuel*, plausiblemente porque este aún no había sido añadido a la compilación al momento de escritura del colofón.

El segundo colofón apunta a un área por completo diferente: al final del *Pererindod*, se afirma que cierto Reinallt (Reinaldo), rey de las islas, encargó transferir las hazañas de Carlomagno del "romance" al latín. Este mismo Reinallt es mencionado en una nota breve en el colofón de Madawc en los manuscritos Peniarth 9 y Libro Blanco de Rhydderch antes de *Otuel*. Ahora bien, cualquier conclusión respecto de la identidad

---

48 Henry LEWIS, "Credo Athanasius Sant", *The Bulletin of the Board of Celtic Studies*, 5/3 (1930), 193-203.

49 El comanditario del Libro Blanco de Rhydderch también pertenecía a esta dinastía. Para un estudio más completo sobre el compromiso literario de esta familia véase Katherine MCKENNA, "Reading with Rhydderch: Mabinogion Texts in Manuscript Context", en Anders AHLQVIST y Pamela O'NEILL (eds.), *Language and Power in the Celtic World. Papers from the Seventh Australian Conference of Celtic Studies*, Sídney, The University of Sidney, 2011, pp. 205-17 (p. 211).

50 WILLIAMS, *op. cit.*, p. 40.

de este individuo, la fuente posible de las traducciones y su transmisión dependen enteramente del grado de veracidad y verosimilitud que atribuyamos a este colofón. Se ha argumentado a favor de identificarlo con Reinallt, rey de la Isla de Man y las Islas Occidentales (1188-1226), quien tenía lazos familiares con el norte de Gales y, a través de ellos, con Deheubarth[51]. Recientemente, Petrovskaia ha desafiado esta hipótesis con otra: este individuo sería Reinaud de Braose (m. 1228), uno de los señores anglonormandos que poseía estrechos vínculos con las dinastías galesas de Deheubarth y Gwynedd mediante alianzas matrimoniales. Su título "rey de las islas", dentro de esta propuesta, debería interpretarse como un reemplazo del nombre familiar cuando, en tiempos posteriores, las casas estuvieron enemistadas; alteración que pudo haberse agravado por errores de copia[52]. Además, para Petrovskaia, la nota a un tal Reinallt sugiere la asociación previa del *Pererindod* y la *Crónica del Pseudo Turpín* y el objeto de los relatos (como se verá en la próxima sección) refuerza la crucial participación cisterciense en la creación de la compilación, orden patrocinada tanto por la familia de Braose como por la de Gruffudd.

No obstante, hasta tanto los textos galeses no sean editados y contemos con un mayor y mejor conocimiento de la compilación, este asunto permanecerá inevitablemente dentro del reino de la especulación: nada conecta a Reinallt con alguna otra de las otras traducciones además del *Pererindod*, y su encargo de una traducción al latín podría ser una apelación de autoridad, o podría estar relacionada con cualquier otro texto como resultado de un desplazamiento[53]. Por otro lado, la situación descripta podría ajustarse a *Cân Rolant*, *Pererindod* y la *Crónica del Pseudo Turpín*, pero, ¿qué sucede con *Otuel*? Ningún paratexto está

[51] REJHON, *Cân Rolant*, pp. 29-30.
[52] PETROVSKAIA, *op. cit.*, pp. 94-100.
[53] En la traducción al alto alemán medio de *La chanson de Roland*, el Padre Konrad realiza una declaración semejante al asegurar que la historia del emperador pasó del francés al alemán por intermediación del latín (THOMAS, *op. cit.*, p. 107). Tanto para el traductor del texto alemán como para Chinca, esta afirmación no debería tomarse al pie de la letra (como tampoco, añadamos, la de "Reinallt"). Mark CHINCA, "Konrad's Rolandslied", en Karen PRATT (ed.), *Roland and Charlemagne in Europe: Essays on the Reception and Transformation of a Legend*, Londres, Kings College London Medieval Studies, 1996, pp. 127-47 (p. 131).

directamente vinculado con este texto y, como se desprende de lo dicho hasta aquí, la información que poseemos plantea muchas más preguntas que respuestas. Si bien las composiciones traducidas al galés medio se relacionan con Carlomagno y se encuentran explícitamente interconectadas mediante alusiones intratextuales (*Pererindod* trae la promesa de Carlomagno de atacar a los sarracenos en España, *Cân Rolant* representa el cumplimiento de esa promesa, al igual que la *Crónica*, y *Otuel* está ubicado justo antes de esa campaña[54]), a las cuales se añaden las conexiones intertextuales presentes en los colofones (como el "sumario" o "índice de contenidos"), aún queda lugar para preguntarse por qué solo estos cuatro textos, tan dispares entre sí, fueron traducidos en primer lugar. ¿Habrá sido esto resultado directo del manuscrito o manuscritos utilizados como base/s para las traducciones? ¿Fueron estos los únicos textos pertenecientes a la materia carolingia que circularon en Gales? ¿Por qué se tradujo *Otuel* y se introdujo en la compilación? ¿Acaso fue debido a la influencia ejercida por una supuesta compilación en inglés medio, como propuso Williams que, si alguna vez existió, se ha perdido?[55] Si se confirma una datación de principios del siglo XIV, cercana a la que figura en el *explicit* del manuscrito más antiguo (1336), es muy posible que la naciente situación política moldeara la traducción de una manera particular: la nueva estructura de poder impuesta en Gales como consecuencia de la última campaña de conquista de Eduardo I en 1282 y su consolidación durante el siglo XIV, con el subsiguiente vaciamiento de los lugares sociales y de patrocinio producto de la desaparición de la aristocracia tradicional ga-

[54] Un buen ejemplo es la anticipación del desastre de Roncesvalles cuando Carlomagno le promete al Patriarca de Jerusalén que recuperará España de manos de los sarracenos en *Pererindod*: "*A'r gouunet hwnnw a gwplaawd Chyarlymaen yn arderchawc pan gymerth Rolant a'r deudec gogyfurd yg Glynn Mieri buched dragywyd dros vuched amserawl*" (WILLIAMS, *op. cit.*, p. 185, ll. 26-30: "Y Carlomagno cumplió esta promesa de forma magnífica cuando Rolant y los Doce Pres de Francia recibieron en el Valle de las Zarzas [i.e. Roncesvalles] vida eterna a cambio de su vida temporal", mi traducción). Asimismo, Otuel declara ser primo del emperador Garsi y sobrino de "*Vernagu vrenhin Nauarn*" (*ibid.*, p. 51, l. 1: Fernagu, rey de Navarra), a quien asegura que mató Rolant y por lo cual busca venganza. Este Fernadu debe identificarse con el gigante Ferracutus de la *Crónica del Pseudo Turpín* (Fferracut en galés), a quien efectivamente venció y mató Rolant, como se nos cuenta allí.

[55] *Ibid.*, p. xxxiv.

lesa –que sería reemplazada por la clase administrativa de los *uchelwyr*–, modificó por completo el estado de cosas en el país[56].

## Continuidades y discontinuidades dentro de la compilación carolingia galesa

Si bien las traducciones intervernáculas muestran actitudes comunes hacia sus textos fuente, mientras *Cân Rolant* y *Pererindod* producen, de forma similar, transposiciones balanceadas (es decir, consiguen un buen compromiso entre la adecuación al texto fuente y la aceptabilidad de las expectativas de la cultura meta), *Otuel*, en cambio, demuestra una tendencia más fuerte hacia la lengua fuente y su interpretación de ciertos códices culturales la distingue y aparta de los otros dos relatos[57].

En todos los casos, los traductores se enfrentaban a textos con un elevado nivel de codificación y elaboración: verter cantares de gesta al galés medio suponía su introducción dentro de una tradición literaria nativa y, como resultado, cambios en el lenguaje, género, técnicas narrativas, temas y motivos. La primera y principal modificación es la transformación de los versos decasílabos asonantes de los poemas anglonormandos, organizados en *laisses*, en texto continuo en prosa. Asimismo, las estructuras sintácticas fueron acomodadas, en mayor o menor medida, al uso literario del galés medio[58]. Las traducciones exhiben, además, una clara preocupación por la cohesión narrativa, alcanzada

[56] Para la situación en Gales durante la primera mitad del siglo XIV véase Robert Rees DAVIES, *The Age of Conquest. Wales 1063-1415*, Oxford, Oxford University Press, 2006, capítulos 15 y 16, y para el nuevo papel de la aristocracia galesa puede consultarse Anthony CARR, "An Aristocracy in Decline", *Welsh History Review*, 5/2 (1970), 103-129.

[57] De acuerdo con Rejhon, *Pererindod* "*suivi de très près (…) une version qui ressemblait beaucoup au texte du manuscrit anglonormand perdu*" ("Le gab d'Olivier", p. 537), lo que le permitía incluso reconstruir la asonancia detrás de ciertos pasajes del texto galés (pp. 543-45) y apuntaría a un antecedente cercano del manuscrito de la British Library hoy perdido. Antes de continuar, es preciso aclarar que en lo que sigue no trataremos la *Crónica del Pseudo Turpín* por ser esta, como hemos visto, una traducción del latín al galés medio y no de una lengua vernácula a otra. Entendemos que el cambio de lengua-fuente requeriría otro conjunto de criterios de análisis, en el que esperamos indagar en el futuro.

[58] Para la estructura de la prosa en galés medio véase, por ejemplo, Erich POPPE, "Constituent Order in Middle Welsh: The Stability of the Pragmatic Principle", en Rosanna SORNICOLA, Erich POPPE y Ariel SHISHA-HALEVY (eds.), *Stability, Variation and*

gracias a la introducción de conectores y de una serie de adiciones en forma de expansiones, explicitaciones y ejemplificaciones que permiten puntuar y estrechar los relatos, clarificar motivos o llenar huecos lógicos con las interpretaciones de los traductores. A modo de ilustración, en *Cân Rolant* hallamos dos innovaciones significativas: la inclusión de un conjunto de conectores narrativos y de una variedad de verbos de dicción que transmiten la fuerza ilocucionaria específica del enunciador (por caso, "animar" en vez del verbo no marcado "decir"[59]). *Pererindod* despliega estrategias similares: la expansión de la escena de toma de armas de Rolant y la larga explicación relativa a cuándo sería mejor atacar a Garsi[60], así como también el añadido de conectores tales como "*A gwedy y geiryeu hynny*" ("Y luego de esas palabras"[61]). Aunque en menor medida, *Otuel* se vale de procedimientos afines: hallamos conectores tradicionales como "*A thrannoeth*" ("Y al día siguiente"[62]) y expansiones como la descripción detallada de la ubicación de los guerreros durante las comidas y su alojamiento[63]. Todo esto demuestra un agudo interés en presentar textos claros, legibles y cohesivos.

A nivel macrotextual, las tres traducciones intensifican el tono religioso de la narrativa, unificando los textos a través de un énfasis adicional en determinados temas, tales como: conversión, cruzada, martirio y guerra santa[64]. Otros tópicos, algunos ya presentes en los textos fuente, reciben especial tratamiento: los valores marciales, la vida después de la muerte y la venganza como deber señorial, familiar y hacia Dios. Respecto de *Cân Rolant*, Rejhon subrayó la importancia de la camaradería y la solidaridad entre los guerreros[65], mientras que, por su parte, Erich

*Change of Word-Order Patterns over Time*, Amsterdam y Filadelfia, John Benjamins, 2000, pp. 41-51.

[59] Un examen más minucioso de las estrategias de traducción de ítems léxicos, la sintaxis y el estilo de *Cân Rolant* puede encontrarse en Luciana CORDO RUSSO, "Translational procedures in *Cân Rolant*, the Middle Welsh translation of *La chanson de Roland*", *Brathair*, 14/2 (2014), 109-28.

[60] WILLIAMS, *op. cit.*, p. 65, ll. 22-27.

[61] *Ibid.*, p. 57, l. 26.

[62] *Ibid.*, p. 183, l. 10.

[63] *Ibid.*, p. 181, ll. 10-11; p. 183, l. 9

[64] PETROVSKAIA, *op. cit.*, pp. 100-128.

[65] Annalee REJHON, "The Roland-Oliver relationship in the Welsh version of the *Chanson de Roland*", *Romance Philology*, 35/1 (1981), 234-241.

Poppe analizó la particular focalización en valores cristianos militares y mecanismos de intercambio[66]. Asimismo, Reck señaló el interés del traductor "*to endow his narrative with a stronger spiritual flavour, and in the context of violence this suggests that he perceived the conflict between the Saracen and Christian knights as a holy war*"[67]. Una instancia precisa de esta acentuación es la idea, reiterada en numerosas ocasiones, de que los guerreros buscan abandonar la vida mundana y transitoria para ganar una gloriosa vida eterna en el más allá, tema por demás recurrente en los escritos religiosos galeses de los siglos XI y XII[68], así como también de las traducciones emprendidas durante el último cuarto del siglo XIII, como se indicó más arriba.

Por sobre todo, los textos son relatos de acción: combates, peleas, batallas campales, viajes, milagros, actos de lealtad, piedad, amistad y camaradería, e incluso de amor, se enmarcan en una atmósfera de valores guerreros cristianos y conflicto general contra un enemigo común, los sarracenos. Narran eventos ejemplares y hazañas militares entretenidas provenientes de una tradición extranjera que, como beneficio adicional, transmitía valores significativos y un código moral de indudable interés para la audiencia galesa[69]. En efecto, de la leyenda de Carlomagno podía extraerse un modelo heroico y regio que contribuiría a pacificar el país y estabilizar el poder de los reyes, cuestiones de gran interés en Gales durante los siglos XIII y XIV.

Los ideales de las cruzadas constituyen, también, el trasfondo de este grupo de traducciones. En *Cân Rolant*, Carlomagno es retratado como un rey cristiano en plena cruzada de conversión. En un pasaje que

[66] POPPE, "Charlemagne in Ireland and Wales".
[67] Regine RECK, *The Aesthetics of Combat in Medieval Welsh Literature*, Rahden y Westfalen, Marie Leidorf, 2010, p. 174.
[68] *Ibid*.
[69] De hecho, Helen Fulton propone, a propósito de *Las cuatro ramas del Mabinogi*: "*It is fairly certain, then, that the educated Welsh were exposed to the mainstream of medieval European political thought, including models of kingship, especially as these models were enacted for them both by the Anglo-Norman and English kings to whom they were subject, and by their own peers, the thirteenth-century princes of Gwynedd*" –"The Mabinogi and the education of princes in medieval Wales", en Helen FULTON (ed.), *Medieval Celtic Literature and Society*, Dublín, Four Courts Press, 2005, pp. 230-47 (p. 232)–. En esta misma línea podrían pensarse las traducciones carolingias, como narrativas que incluyen elementos de espejos de príncipes.

no tiene paralelo en el poema anglonormando, Gwenlwyd (Ganelón) afirma: "*Nyt oes dim uwy heuyt gan Chiarlymaen yn achaws y lauur noc ymchwelut anfydloneon ar fyd a chred Grist, yn uwy lawer noc y eu medu a dan y enw ef a'y arglwydiaeth*" ("Además, Carlomagno no tiene más razón para su esfuerzo que convertir infieles a la fe y creencia en Cristo, mucho más que poseerlos bajo su nombre y señorío"[70]). En *Pererindod*, Carlomagno emprende una travesía al este como peregrino, de la cual regresa con gran cantidad de reliquias, y el arrojo militar se expresa, más bien simbólicamente, a través de las tareas ejecutadas por los doce Pares en Constantinopla. Por su parte, *Otuel* narra una historia de conversión y una campaña militar directa contra los paganos en Italia con el propósito principal de vengar a Dios y a la Virgen María derrotando a los sarracenos por no creer en "*y Fyd Gatholic*" ("la fe católica"[71]). La idea, tan extendida, de obtención de recompensa espiritual por haber combatido a los enemigos de la Iglesia retoma los decretos del cuarto concilio Laterano de 1215, un hito en los discursos sobre las cruzadas de los siglos XIII y XIV[72].

En este sentido, Hurlock ha demostrado, a partir de una amplia variedad de fuentes, que aunque muy pocos galeses viajaron al este (incluso luego de tomar la cruz), existía en Gales un vivaz interés cultural en los ideales y acontecimientos relativos a las cruzadas, apoyado también por vía de donaciones a las órdenes militares (en especial a los Hospitalarios) o de servicios de todo tipo. Sus vecinos, los señores anglonormandos y los reyes ingleses y su nobleza eran mucho más activos y conducían contingentes de hombres al este. Así las cosas, la traducción de las narrativas carolingias contribuiría a la diseminación y apropiación de los temas

[70] REJHON, *Cân Roland*, p. xxiv.
[71] WILLIAMS, *op. cit.*, p. 94, l. 20. Por su cualidad de "*the most rabid expression of crusading fanaticism*", Morgan WATKIN propuso que *Otuel* había sido traducido poco después de la visita del arzobispo Baldwin al sureste de Gales en 1188. Véase su "The French Literary Influence in Mediaeval Wales", *Transactions of the Honourable Society of Cymmrodorion* (1919-1920), 1-81 (pp. 53 y 55). El entusiasmo por las cruzadas es ciertamente fuerte en *Otuel*, pero no hay suficiente evidencia para vincular al texto con la predicación de Baldwin.
[72] Kathryn HURLOCK, *Wales and the Crusades 1095-1291*, Cardiff, University of Wales Press, 2011, p. 47. Véase también Henry Joseph SCHROEDER, *Disciplinary Decrees of the General Councils. Text, Translation, and Commentary*, San Luis y Londres, B. Herder Book, 1937, pp. 292-296.

de cruzada y permitiría la participación en las últimas tendencias de la cultura internacional cosmopolita latina y francesa.

Ahora bien, tanto a nivel macrotextual y, en mayor medida, a nivel microtextual, ciertos cambios revelan diferencias significativas entre *Cân Rolant* y *Pererindod*, por un lado, y *Otuel*, por el otro. Se trata de indicios significativos para estudiar apropiaciones culturales o, a la inversa, el esfuerzo por acomodar sentidos de la lengua y cultura fuente. Al contrario de *Cân Rolant* y *Pererindod*, *Otuel* mantiene el prólogo del poema anglonormando y, con ello, las interpelaciones al público y la configuración de un "nosotros" inclusivo, características de la épica. La aparición de la voz del narrador y las alusiones metaliterarias al relato mismo y al proceso de traducción distancian al traductor del creador del texto y, al mismo tiempo, expresan una clara conciencia traductológica. Asimismo, *Otuel* se distingue por su elección de formas de tratamiento y cortesía, y por el modo de traducir ciertos procedimientos épicos, como insultos de batalla e interjecciones[73].

Un elemento léxico resulta esclarecedor para distinguir los dos grupos de traducciones: el tratamiento del grito de batalla de los francos, "Munjoie". *Cân Rolant* y *Pererindod* vierten "Munjoie" como "Brynn Llewenyd", "Colina del Gozo", un calco, es decir, la sustitución de un término nativo por uno de la fuente, compuesto a partir de la descomposición de este último en sus partes constituyentes, y su reemplazo por equivalentes de la lengua meta[74]. De este modo: fr. *mun* > g. *brynn* ("colina") y fr. *joie* > g. *llewenyd* ("gozo"). Esta confusión pudo haber estado motivada por el empleo paralelo de "*enseigne*" en su sentido extensivo de grito de guerra, además de "estandarte". El grito de guerra de los francos también confundió al traductor nórdico, pues este directamente transpone "*escrier Munjoie*" ("gritar Munjoie") como "sonar las trompetas"[75]. Lo interesante es que el traductor galés realiza una serie de cambios

[73] He tratado estos temas en mayor profundidad en CORDO RUSSO, "Translating Charlemagne". Forman parte de mi actual investigación postdoctoral y, por lo tanto, estas consideraciones son resultados preliminares.

[74] Esta noción de calco proviene de Tim MACHAN, *Techniques of Translation: Chaucer's Boece*, Oklahoma, Pilgrim Books, 1985, p. 18. Véase también REJHON, *Cân Rolant*, p. 91.

[75] Eyvind Fjeld HALVORSEN, *The Norse Version of the Chanson de Roland*, Copenhague, E. Munksgaard, 1959, pp. 128-9.

concomitantes a este con el fin de adaptar el sentido a otros contextos narrativos del relato. Así, en *Cân Rolant*, los francos "*ymoralwwn y gyt ar Vrynn y Llewenyd am arwydeon Chiarlymaen*" ("gritan juntos en la Colina del Gozo alrededor de los estandartes de Carlomagno"[76]).

En cambio, el traductor de *Otuel* ofrece una interpretación diferente: "Munjoie" es considerado como un compuesto de "*mun*", el pronombre posesivo "mi" y "*joie*", "gozo", lectura por completo válida a partir de la lengua fuente. De este modo: fr. *mun* > g. *vy* ("mi") y fr. *joie* > g. *llewenyd* ("gozo") da como resultado "Mi gozo" (o "su gozo", "nuestro gozo", en función de la situación). El traductor nuevamente acomoda este sentido a diversos contextos: los francos "*ar diwed yr ymadrawd hwnnw galw ar eu llewenyd a wnaethant, ac o vn vryt hwy yll tri, kyrchu eu gelynyon*" ("luego de ese discurso recurrieron a su gozo y de común acuerdo ellos tres se dirigieron hacia sus enemigos"[77]). Este ejemplo sugiere con énfasis que el traductor de *Otuel* no conocía las otras traducciones, pero que estas últimas posiblemente habían sido producidas dentro del mismo medio o que, por lo menos, el traductor o traductores de cada uno de los textos tenían familiaridad con la obra del otro.

## Conclusiones

La compilación carolingia galesa revela un continuo interés en la literatura francesa, que se expresó en asiduos intercambios y transferencias culturales, entre los cuales sobresale la traducción. La materia de Francia era particularmente atrayente pues sus historias eran entretenidas y estaban colmadas de acontecimientos. Además, narraban hazañas militares dentro de un marco de valores cristianos[78] y participaban y contribuían

[76] REJHON, *Cân Rolant*, p. lxxvi.

[77] WILLIAMS, *op. cit.*, p. 74, ll. 14-16. Lo mismo en p. 80, l. 4; p. 96, l. 1 ("*vy llewenyd*", "mi gozo"); p. 83, l. 15 ("*eu lleweny*", "su gozo"); p. 99, l. 30; p. 108, l. 12-13 ("*y lewenyd*", "su gozo").

[78] En efecto, Ceridwen LLOYD-MORGAN nota una predilección por las historias de proezas militares, antes que de amor, como una de las causas de la tardía traducción de narrativas que tienen a Lancelot como personaje –"Lancelot in Wales", en Karen PRATT (ed.), *Shifts and Transpositions in Medieval Narrative. A Festschrift for Dr Elspeth Kennedy*, Cambridge, Brewer, 1994, pp. 169-79 (p. 178)–.

al contexto más amplio de la literatura de cruzada en Gales. No obstante, si bien el combate contra los infieles y la defensa de la cristiandad son parte de un espectro de tópicos y actitudes ciertamente explorados en los relatos, su carácter ejemplar también podía servir para subrayar, discutir y difundir comportamientos deseables para los comanditarios y públicos involucrados. De esta forma, resulta razonable pensar que, por lo menos, *Cân Rolant* y *Pererindod* podían contribuir a la legitimación de los estratos superiores de la aristocracia galesa: "*For the native rulers of Wales, then, an openness to new influences from the Anglo-French world formed part of a broader strategy to increase their power and status vis-à-vis not only other native rulers and Marcher lords but also especially, perhaps, the nobility within their own lands*"[79].

Por el contrario, el contexto de *Otuel* ofrece una ventana hacia los *uchelwyr*: sus gustos e intereses culturales los ubica dentro de las tendencias literarias europeas. El estudio preliminar de *Otuel*, de su contexto manuscrito y de su posición relativa dentro de la compilación galesa revela concretizaciones diferentes de transferencia cultural. Mucho resta por hacer para entender con más precisión el cuándo, dónde, por qué, para quién y cómo de su traducción.

[79] Huw PRYCE, "Welsh Rulers and European Change", en ID. y John WATTS (eds.), *Power and Identity in the Middle Ages: Essays in Memory of Rees Davies*, Oxford, Oxford University Press, 2007, pp. 37-51 (p. 50).

# EL COMBATE Y LA FE

## REFERENCIAS DISCURSIVAS RESPECTO A LA VIOLENCIA Y LA LUCHA EN LA "CONSTRUCCIÓN" DE LA CREENCIA CRISTIANA EN LA ALTA EDAD MEDIA (SIGLOS IV-VII)

**Hernán M. GARÓFALO**
(Universidad Nacional de Córdoba - Universidad Nacional de La Rioja)

La violencia, como concepto, se presta a múltiples interpretaciones, derivadas de una polisemia notable. En general, suele ligarse la violencia con la fuerza, lo que resulta solo superficialmente correcto, ya que así solo se destacan aquellas acciones en las cuales la agresión se produce de manera directa sobre los cuerpos y deja sus señales en ellos. Ahora bien, un discurso también puede manifestar un tipo de violencia particular, capaz de materializarse a partir de una conveniente sugestión de los sentidos o interpretaciones respecto a, por ejemplo, la visión y la esperanza de futuro de los hombres.

La violencia, además, puede caracterizarse como un conjunto de acciones cuyo significado se establece a través de procesos políticos, es decir, por medio de una serie de variables de acuerdo a quien una definición de aquella y a quién o quiénes tienen mayores recursos para difundir y hacer que se aplique determinada decisión o interpretación[1]. En este

[1] Véase G. GUTHMANN, *Los saberes de la violencia y la violencia de los saberes*, Montevideo, Nordam, 1991, p. 296.

sentido, el contexto socio-histórico condiciona la mirada sobre qué actos son violentos y cuáles no.

Este planteo nos permite proponer que la violencia, en su sentido particular, es un acto relacional, en el cual la subjetividad de aquél sobre quien se aplica es negada o disminuida. En efecto, esta relación social genera un tipo específico de representaciones –sostenidas y operadas socialmente– que dan sentido a la construcción de una "realidad", compartida y estructurada por grupos en cuyo seno son elaboradas[2]. En tanto tales, las citadas representaciones sociales proceden de una reelaboración compleja de la asociación de las conciencias individuales.

Nuestra intención es sostener que, en tanto reelaboraciones complejas, las representaciones así entendidas son independientes, generales y coercitivas en algún punto. Sobre tales factores resulta interesante avanzar, sobre todo cuando la dimensión coercitiva se asocia con un tipo especial de ideales respecto a la manifestación de la Gracia divina, el respeto a la ley y al príncipe y a la palabra eclesiástica en la construcción de la creencia[3].

El presente trabajo se propone, tomando como fuentes fundamentales la *Ciudad de Dios* de Agustín de Hipona, los *Diálogos* de Gregorio Magno y las *Sentencias* de Isidoro de Sevilla, profundizar en la utilización discursiva que los Padres de la Iglesia hicieron de la violencia en sus escritos, tanto en su dimensión física como, fundamentalmente, en su variante simbólica.

El registro de estas fuentes es diferente. La primera, redactada entre 413 y 426 en el contexto de los constantes embates germánicos contra el castigado imperio romano y la agresión de los paganos contra los cristianos, propone tratar el tema de las dos ciudades: la Terrena –doliente y corrupta– y la Divina, el lugar al que aspiran llegar los seguidores de Cristo que fueran dignos de Él. Para el obispo de Hipona, la doctrina

[2] Véase John KEANE, *Reflexiones sobre la* violencia, Madrid, Alianza, 2000, pp. 61-62; Silvia VALENCIA ABUNDIZ, "Elementos de la construcción, circulación y aplicación de las representaciones sociales", en Tania RODRÍGUEZ SALAZAR y María de Lourdes GARCÍA CURIEL (coords.), *Representaciones sociales. Teoría e investigación*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 2007, p. 51.

[3] Emile Durkheim, por ejemplo, se manifestó especialmente sobre esta característica coercitiva ligada a la religión. Véase Jorge RAMÍREZ PLASENCIA, "Durkheim y las representaciones colectivas", en RODRÍGUEZ SALAZAR y GARCÍA CURIEL (coords.), *op. cit.*, p. 36 y ss.

de las dos ciudades implicaba toda una ética y una defensa de los valores y dogmas cristianos, que permitían explicar la decadencia del tiempo anterior, el sentido del sufrimiento presente y la esperanza del futuro posible, en una clave marcadamente apologética. La segunda obra, por su parte, escrita entre 593-594, puede encuadrarse en una finalidad edificante-instructiva, expresada a través de una colorida sucesión de *exempla* que reproducen las conversaciones de Gregorio con un discípulo posiblemente imaginario llamado Pedro. En este caso, el estilo de narración es rico en detalles concretos y sugestivos, con una trama de intriga y un desenlace convenientemente sorprendente. La tercera fuente, finalmente, se elaboró entre 627-630 y constituye una guía doctrinal para los fieles en la cual, a través de la figura retórica de la sentencia, se intenta transmitir una enseñanza dogmática y moral, brindando expresamente el producto acabado de la reflexión de un hombre de Iglesia que, además, era el obispo de la sede principal del reino visigodo y reconocida figura de los reinados de Sisebuto y Sisenando.

El punto central es que, aprovechando la diversidad en cuanto a estilos, contexto histórico y sociedad a la cual cada obra estaría dirigida, intentaremos dilucidar las estrategias discursivas de presentación de la violencia y las características destacadas de aquellos actores y principios que dichos discursos incorporan o los que remiten, observando las pervivencias argumentales, las diferencias y los énfasis colocados en torno a los siglos V a VII. En este marco, creemos que opera una construcción particular de lo que podríamos llamar "creencia", con apelaciones específicas no solo a la violencia, sino a las menciones acerca de la "guerra", la "lucha" y la "fe", conformando un conjunto de múltiples y relevantes significaciones.

## Una interpretación de la violencia

El texto bíblico abunda en referencias a la violencia y a las consecuencias que ésta traería aparejada, aun con sus aparentes ambigüedades[4].

[4] En el Antiguo Testamento, el Génesis, 6, 11-12 dice "la tierra estaba corrompida ante Dios y llena de violencia. Dios vio la tierra y, en efecto, estaba corrompida, pues todas las criaturas

Cada una de estas menciones podría analizarse por separado, indagando en su significación. En nuestro caso, tomaremos como ejemplo la última de ellas-. A partir de la utilización de la frase bíblica "oblígalos a entrar" –*compelle intrare*–, Jacques Le Goff propuso interpretar esta elaboración en términos de racismo religioso, ligado al uso de la violencia en un contexto en el cual la religión cristiana estaba tratando de definirse a sí misma, tanto hacia su interior como en su modalidad de presentación hacia los que quería atraer como "creyentes" y a los que aún no se podía definir como tales[5].

Ahora bien, esta explicación podría brindar una posibilidad para interpretar las restantes menciones y, si bien no conviene descartarla, dejaría de lado otros elementos que resultan igualmente significativos.

---

de la tierra se habían corrompido en su proceder". Ezequiel, 7, 23-24 sostiene: "prepara una cadena, porque el país está lleno de sentencias inicuas y la ciudad repleta de violencia. Haré venir a los pueblos más feroces para que se apoderen de sus casas". Por su parte, el Salmo 11, 5-6 propone: "el Señor examina a inocentes y culpables y al que ama la violencia Él lo odia. Hará llover sobre los malvados ascuas y azufre, les tocará en suerte un viento huracanado".
Tampoco faltan referencias en el Nuevo Testamento. La Segunda Epístola a Timoteo, 2, 23-25 indica: "rehúye las cuestiones necias y estúpidas sabiendo que acaban en peleas y uno que sirve al Señor no debe pelearse, sino ser amable con todos, hábil para enseñar, sufrido, capaz de corregir con dulzura…". También el Apocalipsis es un compendio de descripciones de la violencia divina y el castigo. Y en Lucas, 14, 23 puede leerse: "y dijo Dios al siervo: ve por los caminos y por los vallados y oblígalos a entrar, para que se llene mi casa".
En la Biblia, muchas veces se hace mención a la violencia, tanto la que ejerce Dios como los hombres representados en ella. Una tendencia notable es aquella que pretende rechazar al hecho violento respondiendo a él con más violencia, aunque variando en la justificación que subyace a cada caso, apelando a criterios de perversión del violento o su utilidad en virtud del designio divino. No ignoramos que la presentación de la figura divina varía entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, entre el Dios rígido y vengativo de Israel y el Dios de la palabra y el perdón cristiano. Solo queremos rescatar el hecho de que, aún con formas distintas, habría un componente de violencia en ambos, aunque se distingan por sus matices, en un contexto de consideración renovada del Antiguo Testamento durante la Alta Edad Media. Si bien mucho se ha escrito al respecto, de modo preliminar véase Karlheinz DESCHNER, *Historia criminal del cristianismo. La Iglesia antigua (I). Falsificaciones y engaños*, Barcelona, Martínez Roca, 1993; André VAUCHEZ, *La espiritualidad del Occidente Medieval*, Madrid, Cátedra, 1995; Donald P. LOGAN, *A history of the Church in the Middle Ages*, Londres, Routledge, 2002; Elaine PAGELS, *Los evangelios gnósticos*, Barcelona, Crítica, 2004; René GIRARD, *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama, 2005; Antonio PIÑEIRO, *Los cristianismos derrotados* ¿Cuál fue el pensamiento de los primeros cristianos heréticos y heterodoxos?, Madrid, EDAF, 2007, entre otros.

[5] Jacques Le GOFF, *La civilización del Occidente Medieval*, Barcelona, Paidós, pp. 58 y ss y 214-216. En la misma línea, puede verse Norman TANNER, *The ages of faith. Popular religion in late medieval England and Western Europe*, Londres, Tauris & Co., 2009, p. 154.

Hans Boersma destacó que muchas de las construcciones discursivas del período altomedieval hacían un uso expiatorio de la violencia, que no solo alcanzaban a las manifestaciones corporales de su acción, sino además a formas sistémicas de disciplina basadas en la instrucción respecto al "deber ser", por parte de una autoridad, por medios no físicos[6]. En cierto modo, este argumento se relaciona con aquel que sostiene que estas manifestaciones constituían un instrumento de coerción ideológica, que buscaría un encuadramiento a partir de la utilización conveniente de determinadas referencias, en particular, las basadas en el temor y el castigo[7].

Ahora bien, estas posturas, a fin de cuentas, remiten a la relación entre la violencia y la construcción de un encuadramiento y de una ortodoxia donde, previamente a la aplicación de la acción violenta, habría una preparación de las condiciones para el desarrollo de la violencia que permea el contexto histórico y social[8]. En este sentido, ellas se encontrarían en un marco en donde la autoridad y el poder impositivo de la institución eclesiástica actuarían como agentes capaces de implantar las verdaderas disposiciones cristianas, a través de leyes y sanciones, de actividades disciplinarias operativas en las instituciones sociales y sobre los cuerpos de los "creyentes". Estos operarían transformando la antigua *fides* en la "fe religiosa", esto es, la confianza que se deposita en alguien y no ya la confianza que despierta alguien. Así, la *fides* se convierte en una noción subjetiva que se expresa, "se confiesa", a través del creer[9]. En definitiva, autoridad y poder crearían las condiciones para experimentar

[6] Hans BOERSMA, *Violence, hospitality and the cross. Reappropriating the atonement tradition*, Washington, Baker Academic, 2004, p. 58 y ss.
[7] Richard NEWHAUSER, *The seven deadly sins. From communities to individuals*, Leiden, Brill, 2007, p. 89.
[8] Esta postura, ya clásica, puede encontrarse desarrollada en Fredric WERTHAM, *La señal de Caín: sobre la violencia humana*, México, Siglo XXI, 1971.
[9] Véase Emile BENVENISTE, *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid, Taurus, 1983, p. 67 y ss.; Jean Claude SCHMITT, "La croyance au Moyen Age", en IDEM, *Le corps, les rites, les rêves, le temps*, París, Gallimard, 2001.

la verdad religiosa[10], una forma de cognición que generaría un "nuevo saber", expresado a partir de la capacidad performativa del discurso[11].

Es posible entender, entonces, el proceso de construcción de los discursos eclesiásticos como parte de un intento de formación de una "filiación singular" a una identidad, esto es, asumir que una persona pertenece especialmente, para todos los propósitos, a una sola colectividad. Así entendido, asistimos a un tipo de reduccionismo intencional y reglado, a una "estrechez estereotipada", al insistir en que toda persona se definiría por su inclusión exclusiva en un grupo orgánico como podría ser su comunidad. Tal inclusión se daría en un proceso donde se opera una violencia estructural en tanto una organización social desprotege o "condena" a ciertos sujetos en función de lo que considera las "carencias" de éstos[12]. Así, san Agustín sostiene: "a nosotros la verdadera religión nos manda a amar incluso a nuestros enemigos"[13] y "ésta es la religión que posee el camino para la liberación del alma; por ningún otro fuera de éste puede alcanzarla"[14]. Por su parte, san Gregorio propone: "es necesario, por consiguiente, que nos sometamos espontáneamente a Él, a

[10] Si bien elaboradas originalmente para otro contexto, son muy útiles en este sentido, debidamente adaptadas, las consideraciones presentes en Robert Ian MOORE, *La formación de una sociedad represora. Poder y disidencia en la Europa occidental*, Barcelona, Crítica, 1989; Talal ASAD, *Genealogies of religión. Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1993.

[11] Véase María Jesús BUXÓ, "La inexactitud y la incerteza de la muerte: apuntes en torno a la definición de religión en antropología", en C. ÁLVAREZ SANTALÓ, M. J. BUXO y S. RODRÍGUEZ BECERRA (coords.), *La religiosidad popular. II. Vida y muerte: la imaginación religiosa,* Barcelona, Anthropos-Fundación Machado, 1989; Antonio BRAVO GARCIA, "Monjes y demonios: niveles sociológicos y psicológicos en su relación", en P. BADENAS, A. BRAVO e I. PEREZ MARTIN (eds.), *El Cielo en la Tierra. Estudios sobre el monasterio bizantino*, Madrid, CSIC, 1997; Beverly KIENZLE, "Medieval sermons and their performance: theory and records", en Caroline MUESSIG (ed.), *Preacher, sermon and audience in the Middle Ages*, Leiden, Brill, 2002.

[12] Johan GALTUNG, *Tras la violencia: reconstrucción, reconciliación, resolución. Afrontando los efectos visibles de la guerra y la violencia*, Bilbao, Bakeaz/Gernika Gogoratuz, 1998; Amartya SEN, *Identidad y violencia. La ilusión del destino*, Buenos Aires, Katz, 2007, p. 45 y ss.

[13] SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios* (trad. de Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero), Madrid, B.A.C., 1998, 2 tomos (en adelante, *Ciudad de Dios*), VIII, XVII, p. 519: "*nobis vera religio praecipit, ut inimicos nostros etiam diligamus*".

[14] *Ibid.*, X, XXXII, 1, p. 673: "*Haec est religio, quae universalem continent viam animae liberandae; quoniam nulla nisi hac liberari potest*".

quien se sujetan todos los adversarios a pesar suyo"[15]. Finalmente, san Isidoro dice:

> Todas las criaturas están sometidas a la omnipotencia del juicio divino, tanto aquellas que precisa mantener unidas para que se salven como las que se deben separar para que mueran [...] Quien no tiene a Dios propicio no podrá en modo alguno eludir su ira[16].

Así, los hombres, incluidos en una sola comunidad, se colocarían bajo la misma referencia a partir de una clave concreta como cristianos reales o en potencia –las menciones al camino exclusivo para la liberación del alma y la ira ineludible marcan los riesgos que implicarían el no serlo–, en un intento, posiblemente, de utilizar una circunstancia social-comunitaria que, por ser compartida, generaría un criterio de unión mutua. Además, esta referencia común ayudaría a especificar los modos de vida y de comprensión de la fe que deberían mantener los cristianos como una congregación particular de creyentes[17].

Los modos de vida y la comprensión de la fe, que acabamos de mencionar, están además ligados a otro elemento, como es la ley. En efecto, la religión cristiana se construye respecto a los criterios de un "recto camino" que debe seguirse para alcanzar la salvación. Cada uno de los creyentes debe tener presente los dictados de esa ley porque, de no ser así, su condena es segura. A este respecto, sostiene Agustín:

> Pero dada la limitación de la inteligencia humana, para evitar que en su misma investigación de la verdad caiga en algún error

[15] GREGORIO el GRANDE, *Dialogues* (ed. de A. de Vogüé y P. Antín), París, Cerf, 1980, 3 tomos (en adelante, *Diálogos*), III, XXI, 4, p. 354: "*Illi ergo nos necesse est ponte subdi, cui et aduersa omnia subiciuntur inuita*". Una idea similar se desarrolla en IV, I, 1-5, pp. 18 a 22.
[16] ISIDORO de SEVILLA, *Sententiae* (ed. P. Cazier), Turnhout, Brepols, 1998 (Corpus christanorum. Series latina, 111) –en adelante, *Sentencias*–, I, II, 2, p. 9: "*Cuncta enim intra diuini iudicii omnipotentiam coartantur, siue quae continenda sunt ut salua sint, siue quae amputanda sunt ut pereant. Nullatenus ergo posse effugi Deum quempiam. Qui enim non habet placatum, nequaquam euadet iratum*".
[17] Robert W. WALL, "The significance of a Canonical perspective of the Church´s Scripture", en Lee M. Mc DONALD y James A. SANDERS (eds.), *The Canon debate*, Chicago, Baker Academic, 2002, p. 932; Jonathan WRIGTH, *Heretics. The creation of Christianity from the Gnostics to the Modern Church*, Nueva York, Houghton Mifflin Harcourt, 2011, p. 14.

> detestable, necesita que Dios le enseñe. De esta forma, al acatar su enseñanza estará en lo cierto y con su ayuda se sentirá libre[18].

En el mismo sentido, en relación a las virtudes de san Benito, Gregorio destaca "instauró en aquel monasterio la observancia regular y no permitió a nadie desviarse como antes, por actos ilícitos, ni a derecha ni a izquierda del camino de la perfección"[19]. En otro caso, retoma una cita bíblica para indicar: "si uno aparta su oído para no oír la ley, hasta su plegaria es una abominación"[20].

Isidoro es aún más categórico:

> La ley nos indica los preceptos que debemos seguir, la gracia nos ayuda a ponerlos en práctica. O, dicho de otro modo, que debemos valorar la ley no sólo histórica, sino también espiritualmente, toda vez que conviene mantener la fe históricamente y entender la ley espiritualmente[21].

En síntesis, asistimos a una elaboración conceptual tras la cual subyace un pensamiento comunitario, en la cual encontramos un origen de la trama social y su justificación basada en la misma comunidad –y una cultura que intenta imponerse como dominante, podríamos agregar–. En este marco, a su vez, se determinarían los patrones factibles de razonamiento y ético-morales disponibles, que sirven de referencia para la comprensión de lo vivido[22]. Esto constituye, muy probablemente, un esfuerzo por estructurar los pensamientos y sentimientos colectivos, encarnándolos en objetos, personas y fórmulas verbales determinadas,

[18] *Ciudad de Dios*, XIX, XIV, p. 593: "*Sed ne ipso studio cognitionis propter humanae mentis infirmitatem in pestem alicuius erroris incurrat, opus habet magisterio divino, cui certus obtemperet, et adiutorio, ut liber obtemperet*".

[19] *Diálogos*, II, III, 3, p. 140: "*Cumque in eodem monasterio regularis uitae custodiam teneret, nullique, ut prius, per actus inlicitos in dextram laeuamque partem deflectere a conuersationis itinere liceret*".

[20] *Ibid.*, III, XV, 16, p. 324: "*qui auertit aurem suam ne audiat legem, oratio eius erit execrabilis*" (la referencia es de Pr. 28, 9).

[21] *Sentencias*, I, XIX, 6, pp. 66-67: "*…lege per quam praecepta facienda admonemur, gratia per quam ut operemur iuuamur. Vel quod lex non tantum historice, sed etiam spiritaliter sentienda sit. Namque et historiae oportet fidem tenere, et spiritaliter legem intellegere*".

[22] SEN, *op. cit.*, p. 61 y ss.

capaces de articular lo sagrado y lo secular e indicar la pertenencia a una misma comunidad moral[23]. De este modo, además, podrían sortearse las posibles incoherencias que los críticos paganos asignaban al cristianismo, demostrando la existencia de una creencia que se basaba en un Dios, un plan divino, un camino para la salvación y también, a la vez, la necesidad de una Iglesia, tanto como comunidad al igual que como institución[24].

En el vasto esfuerzo performativo inherente al discurso al que nos hemos referido hasta el momento, la violencia y las reacciones que ésta puede causar merecen una atención especial. La violencia puede caracterizarse como un factor integrante y, de algún modo, normalizado de las relaciones sociales. Presupone, al menos, dos partes en conflicto, en una situación en la que una de esas partes intenta ejercer una imposición coercitiva sobre la otra u otras para resolver la trama conflictiva. Si bien la violencia puede concretarse entre antagonistas iguales o equiparables, nosotros nos enfocaremos en aquella que se produce entre partes desiguales –a la que alguna conceptualización aplicada a la época moderna ha denominado "violencia política"–. En ella, la disputa se centra en torno a elementos tales como el orden social, el poder, las posibilidades de realizar determinadas acciones, entre otros. Esta "violencia política" supone que uno de los antagonistas tiene, en principio, mejores opciones que el otro, en un claro ejercicio de verticalidad del hecho violento aunque con cierto margen para lo fortuito, que podría llevar a la pérdida del control del proceso[25].

Así entendida, la violencia se transforma en representación social, pues incluye dos características que definen tal conceptualización: es "producto" en la medida en que los sujetos le asignan un contenido y la organizan en discursos de la realidad, y es "acción" ya que ese movimiento de apropiación de la realidad se da a través de un proceso mental, pero en un contexto de producción colectiva transmitido en comunicaciones también colectivas[26]. De este modo, la violencia no solo tiene una dimen-

[23] RAMÍREZ PLASENCIA, *op .cit.*, p. 38.
[24] WRIGHT, *op. cit.*, p. 53.
[25] Hannah ARENDT, *Sobre la violencia*, Madrid, Alianza, 1970, p. 5; Julio ARÓSTEGUI, "Violencia, sociedad y política: la definición de la violencia", *Ayer*, 13 (1994), 30-32.
[26] VALENCIA ABÚNDIZ, *op. cit.*, p. 54.

sión material e histórica sino, además, adquiere una perspectiva simbólica y sociológica, que sortearía distintas etapas: a) calificación (si es buena o mala su aplicación), b) racionalización (el sentido que se le asigna a la acción violenta una vez ocurrida), c) justificación: valora el hecho violento tanto antes como después de producirse, otorgándole un espacio de posibilidad o aun de necesidad, legitimándolo) y d) juridización (regula la aplicación de la violencia a través de un conjunto de normas elaboradas por una institución reconocida)[27].

## Las menciones acerca de la violencia en la *Ciudad de Dios*, los *Diálogos* y las S*entencias*

No puede separarse la construcción discursiva de Agustín y de Isidoro respecto a la violencia, la lucha y la fe de la pertenencia de estos hombres a la institución eclesiástica. Su producción en forma escrita habrá de asignar sacralidad a los elementos a los que se refieren, colocándolos en el centro del ámbito sobre el que pretenden tener una palabra privilegiada[28]. De este modo, la Iglesia –a través de sus figuras destacadas– sería la encargada de la trascendente operación de actuar como intérprete y comunicadora de una ley que, característica particular, ocuparía los tres planos vitales de la humanidad (pasado, presente y futuro). Esto se daría en un contexto marcado por un cuerpo dogmático que podría llamarse penitencial y que encontraría su forma plástica, su expresión simbólica, en el relato de la Caída[29]. San Agustín, entre otras citas significativas al respecto, sostiene:

> Dios, autor de las naturalezas y no de los vicios, creó al hombre recto; pero él, pervertido espontáneamente y justamente castigado, engendró hijos pervertidos y castigados (…) Y viciada esta naturaleza

[27] Al respecto, véase Robert DOWSE y John A. HUGHES, *Sociología política*, Madrid, Alianza, 1999, p. 497.
[28] Gábor KLANICZAY e Ildiko KRISTÓF, "Écritures saintes et pactes diaboliques. Le usages religieux de l´écrit (Moyen Âge et Temps Modernes)", *Annales HSS*, 56/4-5 (2001), p. 947.
[29] Véase, al respecto, Paul RICOEUR, *Introducción a la simbólica del mal*, Buenos Aires, Megápolis, 1976, p. 9.

por el pecado, encadenada a la muerte y justamente condenada, no podía nacer del hombre un hombre de distinta condición. Así, por el mal uso del libre albedrío, nacieron esta serie de calamidades que, en un eslabonamiento de desdichas, conducen al género humano, de origen depravado y como de raíz corrompida, hasta la destrucción de la segunda muerte, que no tiene fin, con la excepción de los que por la gracia de Dios se han liberado[30].

Gregorio continúa insistiendo en la culpa humana y el pecado al sostener:

> Cuando el primer padre del género humano había sido expulsado de las alegrías del paraíso en razón de su culpa, vino a la tristeza de este exilio y esta ceguera que estamos padeciendo, porque echado fuera de sí mismo por el pecado, ya no fue capaz de ver aquellas alegrías de la patria celestial que antes contemplaba[31].

Isidoro, de modo simplificado, reproduce la misma consideración, cuando propone:

> A causa del pecado del primer hombre y en castigo del mismo, todos los males juntos cayeron sobre la totalidad del género humano. Por ello, todas cuantas cosas nos parecen malas nos atormentan en parte por su origen y en parte por culpa[32].

---

[30] *Ciudad de Dios*, XIII, XIV, pp. 25-26: "*Deus enim creavit hominem rectum, naturarum auctor, non utique vitiorum; sed sponte depravatus iusteque damnatus, depravatos damnatosque generavit* (…) *qua scilicet propter peccatum vitiata, et vinculo mortis obstricta, iusteque damnata, non alterius condicionis homo ex homine nasceretur. Ac per hoc a liberi arbitrii malo usu series huius calamitatis exorta est, quae humanum genus origine depravata, velut radice corrupta, usque ad secundae mortis exitium, quae non habet finem, solis eis exceptis qui per gratiam Dei liberantur, miseriarum conexione perducit*".

[31] *Diálogos*, IV, I, 1, p. 18: "*Postquam de paradisi gaudiis, culpa exigente, expulsus est primus humani generis parens, in huius atque caecitatis quam patimur aerumnam uenit, quia peccando extra semetipsum fusus iam illa caelestis patriae gaudia, quae prius contemplabatur, uidere non potuit*".

[32] *Sentencias*, I, IX, 8, p. 27: "*Cuncta mala per peccatum primi hominis pro poena sunt translata in uniuersum genus humanus. Proinde quaecumque uidentur mala, partim nobis saeuiunt origine, partim culpa*".

El concepto del pecado original –que enfatiza la responsabilidad humana, los vicios, la "culpa"–, unido a la esperanza de salvación concretada en la figura cristológica, permitió caracterizar el mal como una *aversio a Deo*, idea que formalizó Agustín[33] y que Gregorio e Isidoro continuaron[34].

Si aceptamos la unión significativa entre una ley trascendente, el mal introducido con la caída y la esperanza de salvación, la experiencia penitencial contendría tres rasgos notables: el realismo del pecado (pues tal es la situación del hombre ante Dios, que necesita de un "otro" que lo denuncie), la dimensión comunitaria del pecado (ya que no existe una culpa individual sino que ésta abarcaría una solidaridad trans-biológica y trans-histórica) y, finalmente, no sólo un estado, sino además una situación en la que el hombre se mantiene cautivo, en una impotencia fundamental de la que no puede librarse[35].

Los discursos eclesiásticos se introducen en la coyuntura precisa entre la dimensión individual del pecado –ligado a la impotencia propiamente humana– y la dimensión colectiva, pues el juicio divino tiene un impacto universal. Si la Iglesia debe conducir al conjunto de los creyentes en la lucha contra la *aversio a Deo*, uno de sus instrumentos

---

[33] Tal como se desprende de lo citado previamente y que también afirma, por ejemplo, en *Ciudad de Dios*, XI, XXIII, 1-2, pp. 725-726. Este libro XI, de hecho, es el mismo en donde se presenta, previamente, el mal como ausencia o privación de bien, en XI, IX, p. 700 y XI, XXII, p. 723 (lo que conecta el mal con la negación de Dios). Además, el obispo de Hipona trata la cuestión, significativamente, en *De libero arbitrio*, I, XVI, 35 y II, XIX, 53-54 –*Patrología Latina*, vol. 32, cols.1240 y 1269-1270–.

[34] Gregorio se extiende sobre este tema, en especial, en los *Libros Morales*, donde sostiene que el mal es una especie de "enfermedad" –en tanto afección que puede curarse– que debe corregirse, para lo cual requeriría: "corregir la intención del corazón después de haber captado el sentido de las virtudes y purificar, con un severo examen de conciencia, todas las acciones, no sea que juzguemos buenas las obras que son malas o consideremos suficiente una acción que, aun siendo buena, es imperfecta" (GREGORIO MAGNO, *Libros Morales* (ed. de José Rico Pavés), Madrid, Ciudad Nueva, 1998, 2 ts., I, XXXIV, 48, p. 117). Más específicamente, sostiene que el mal implica una impureza fundamental (II, XXIV, 43, p. 157) la cual, por su propia naturaleza, no existiría, sino que "el Señor afirma crear el mal cuando transforma en desgracias las cosas buenas que Él ha creado y que nosotros usamos mal" (III, IX, 15, p. 197). Cfr. *Sentencias*, II, III, 5, p. 97: "no ama a Dios quien desprecia sus mandamientos. Pues tampoco amamos a un rey si tenemos aversión a sus leyes" –"*Qui Dei praecepta contemnit, Deum non diligit. Neque enim regem diligimus, si odio leges eius habemus*"–.

[35] RICOEUR, *op. cit.*, p. 19.

fundamentales es la construcción de un cuerpo doctrinario que formalice una serie de habilidades a adquirir, de acuerdo a reglas sancionadas por su autoridad.

Nos encontramos así con un proceso en el cual cada cosa que se propone como factible no sólo debe hacerse para demostrar la propia corrección, sino que, a la vez, éstas constituyen hitos de un recorrido eminentemente "público" para aproximarse a un modelo predefinido de excelencia en donde surge el conflicto, de acuerdo a la proximidad o no respecto a ese modelo. Al hacer intervenir –y colocarse bajo– la autoridad, con el poder como encargado de hacer pública esa proximidad o, en caso contrario, su lejanía, se crearían potencialidades, a través de la coerción-sujeción, para el desarrollo de una relación social, En ésta, la comunidad no reprime a uno sin razón, sino que ello es una consecuencia del establecimiento de la disciplina necesaria para la construcción y formalización de un modelo, evidente en una cierta clase de personalidad que podríamos llamar "cristiana"[36]. A partir de aquí, se propondría que todo aquel que no profesara la *fides christiana* se transformaría en un mensajero del demonio, resaltando que no hay salvación fuera de la Iglesia (cuya tarea, bueno es reiterarlo, sería lograr la unidad y marcar el camino hacia la salvación[37]).

Éste es el marco a partir del cual pueden considerarse las referencias a la violencia y su significación.

Agustín de Hipona comienza la *Ciudad de Dios* con una descripción de la violencia. Luego de señalar que "de esta ciudad terrena surgen los enemigos contra quienes hay que defender la Ciudad de Dios", refiere en los primeros capítulos del libro I de esa obra cómo los bárbaros atacaron Roma y la devastaron. Las crueldades de estos invasores, por cierto, se aplacaban por designio divino en presencia de los lugares sagrados hasta el punto de darse la excepcional situación de que los vencedores perdo-

[36] ASAD, *op. cit.*, p. 62; VALENCIA ABÚNDIZ, *op. cit.*, p. 55.
[37] Wolfram DREWS, *The unknown neighbor. The jew in the thought of Isidore of Seville*, Leiden, Brill, 2007, p. 161 y ss.

naran a los vencidos por respeto a los dioses –o mejor dicho, a Dios, pues se refiere a los templos cristianos– de estos últimos[38].

Desde el inicio, el discurso agustiniano avanza, entre otras consideraciones, sobre tópicos como la violencia, su utilización y sus formas, pero ligadas a un principio fundamental: el de la autoridad y sus propósitos. Así, sostiene: "toda utilización de las realidades es con vistas al logro de la paz terrena en la ciudad terrena. En la celeste, en cambio, mira al logro de la paz eterna"[39]. La idea de la paz y su logro se transforma así en un propósito central, que se vincula directamente con la construcción del principio de autoridad. En este proceso, se produce la relación entre la paz doméstica y la paz ciudadana, argumentando que los preceptos de una deben estar presentes en la otra. De este modo, hablando del justo derecho de dominio, dice:

> Cuando alguien en la casa se opone a la paz doméstica por su desobediencia, se le corrige de palabra, con azotes o con otro género de castigo justo y lícito, según las atribuciones que le da la sociedad humana y para la utilidad del corregido, a fin de integrarlo de nuevo en la paz de la que se había separado. [...] La familia debe ser el principio y la parte mínima de la ciudad (...); la bien ordenada armonía de quienes conviven juntos en el mandar y en el obedecer mira a la bien ordenada armonía de los ciudadanos en el mandar y obedecer[40].

De este modo, vemos que la violencia sirve como una forma de castigo justo y lícito, ya que si se ejerce al amparo e inspirada por la autoridad, es un instrumento capaz de contener las desviaciones respecto

[38] *Ciudad de Dios*, I, I-II, pp. 5-8. No es casual que, a partir del ejemplo de los bárbaros aplacándose frente a los templos cristianos, Agustín –como buen apologista– aproveche en los capítulos siguientes para subrayar la inutilidad de los dioses paganos.

[39] *Ibid.*, XIX, XIV, p. 592: "*Omnis igitur usus rerum temporalium refertur ad fructum terrenae pacis in civitate terrena: in caelesti autem civitate refertur ad fructum pacis aeternae*".

[40] *Ibid.*, XIX, XVI, pp. 598-599: "*Si quis autem in domo per inobedientiam domesticae paci adversatur, corripitur, seu verbo, seu verbere, seu quolibet alio genere poenae iusto ayque licito, quantum societas humana concedit pro eius qui corripitur utilitate, ut paci unde dissiluerat coaptetur. (...) Quia igitur hominis domus initium sive particula debet ese (...) ut ordinata imperandi oboediendique concordia cohabitantium referatur ad ordinata imperandi oboediendique concordia civum*".

al camino señalado oportunamente. Ahora bien, esta legitimidad que brinda la autoridad al hecho violento se aplica incluso a sus expresiones más extremas, como podía ser el quitar la vida.

Luego de aclarar que la ley entiende el "no matarás" en términos de que nadie puede tomar la vida de otro[41], el mismo san Agustín plantea sin embargo que existirían excepciones:

> De ahí que no quebrantaron, ni mucho menos, el precepto de no matarás los hombres que, movidos por Dios, han llevado a cabo guerras o los que, investidos de pública autoridad y ateniéndose a su ley, es decir, según el dominio de la razón más justa, han dado muerte a reos de crímenes[42].

En otro capítulo de la obra, puntualiza en el mismo sentido:

> También el soldado que, obediente a su autoridad legítima, mata a un hombre, por ninguna ley estatal se le llama reo de homicidio. Es más, se le culpa de desertor y rebelde a la autoridad en caso de que se negare a ello. Asimismo, si lo hiciera él por su propia cuenta y riesgo, incurriría en delito de sangre[43].

Estas elaboraciones han servido para que se avanzara en una cuestión tan compleja como fue la doctrina agustiniana de la guerra justa, sobre la cual no nos extenderemos en este trabajo[44]. Solo resaltaremos

---

[41] *Ibid.*, I, XX, pp. 48-50. Agustín deriva este precepto del significado original del "no matarás", esto es, la prohibición de tomar la propia vida, señalando cómo aquel que mata en realidad afecta con su acción su propia alma con el pecado y por ende, su vida.

[42] *Ibid.*, I, XXI, p. 51: "*Et ideo nequaquam contra hoc praeceptum fecerunt quo dictum est,* non occides*, qui Deo auctore bella gesserunt, aut personam gerentes publicae potestatis secundum eius leges, hoc est iustissimae rationis imperium, sceleratos norte punierunt*".

[43] *Ibid.*, I, XXVI, p. 60: "*Nam, et miles cum obediens potestati, sub qua legitime constitutus est, hominem occidit, nulla civitatis sua lege reus est homicidio; imno nisi fecerit, reus est imperii deserti atque contempti. Quod si sua sponte atque auctoritate fecisset, in crimen effusi humani sanguinis incidisset*".

[44] Sobre este tema, mucho se ha escrito y resulta difícil conformar una referencia de bibliografía. Con todo, nos atrevemos a sugerir la siguiente: John RAWLS, *A theory of justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1971; Frederick H. RUSSELL, *The just war in the Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975; Timothy REUTER (ed.), *Warriors and churchmen in the High Middle Ages*, Londres, The Hambledon Press, 1992;

que estas acciones violentas, en última instancia, se basan en el principio de que, por la paz y el bien común –objetivos expresos de la autoridad– era lícito matar. El hecho de negarse quedaba destacado en términos de *imperi desertii atque contempti*, es decir, aquel que se apartaba de lo indicado como correcto por la autoridad legítima y que, al hacerlo, la negaba, oponiéndose a ella.

La violencia, además de estos extremos, también podía servir como un instrumento que, capaz de amedrentar, era útil para destacar a los elegidos. Las acciones de Dios, calificadas como "maravillas"[45], son "importantes para amedrentar saludablemente y enseñar a los hombres"[46]. De esta manera, por ejemplo, Agustín califica como "maravillosa" la destrucción de la imagen que veneraban quienes el Arca de la Alianza a los hebreos –cosa inexplicable de otro modo–.

Pero el temor se articula, fundamentalmente, con la acción de los demonios. El obispo de Hipona coloca a los demonios dentro de los ángeles creados por Dios pero que, por el pecado cometido, fueron pri-

Oliver O´DONOVAN, *The just war revisited*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003; Francisco GARCÍA FITZ, *La Edad Media. Guerra e ideología, justificaciones religiosas y jurídicas*, Madrid, Sílex, 2004; John M. MATTOX, *Saint Augustine and the theory of just war*, Londres y Nueva York, Continuum, 2006; Robert E. WILLIAMS Jr y Dan CALDWELL, "Just post-bellum: just war theory and the principles of just peace", *International Studies Perspectives*, 7 (2006), 309-320; Juan José IGLESIAS (ed.), *La violencia en la historia. Análisis del pasado y perspectiva sobre el mundo actual*, Huelva, Universidad de Huelva, 2012; Robert BUSEK, "Defenders of the faith: Augustine, Aquinas and the evolution of medieval just war theory", *Saber and Scroll*, 2 (2013), 7-19.

45 El término "maravilla" y lo que a él refiere merece una discusión aparte, ya que muchas cosas podían incluirse en su significado. La Iglesia se vio inmersa en una compleja operación que, entre los siglos V y XI, buscaba transformar profundamente lo maravilloso, a fin de utilizarlo para calificar fenómenos naturales, monstruos y hasta el accionar de entidades como los demonios a través de una interpretación adjetiva de sus características. Al respecto, véase el clásico de Jacques Le GOFF, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Barcelona, Gedisa, 1984, p. 11; Michel PASTOUREAU, *Una historia simbólica de la Edad Media*, Buenos Aires, Katz, 2006; Hernán M. GAROFALO, "Una manera de entender el mal: el discurso sobre el mal y lo maléfico en la Patrística", en Ariel GUIANCE (comp.), *Legendario cristiano. Creencias y espiritualidad en el pensamiento medieval*, Buenos Aires, CONICET, 2014, pp. 167-184 y "Algunas consideraciones respecto a los monstruos, los monstruoso y los demonios en la obra de Gregorio Magno (siglos VI-VII)", en Graciela ALETTA de SYLVAS y Nora DOMÍNGUEZ (coords.), *Monstruos y Monstruosidades: perspectivas disciplinarias IV,* Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2014, pp. 159-164.

46 *Ciudad de Dios*, X, XVII, p. 638: "*Haec atque huius modi Deo parva sunt, sed magna terrendis salubriter erudiendisque mortalibus*".

vados de la luz eterna[47]. Por tal razón, no podían vivir sabia y felizmente, sino inmersos en el error y las tinieblas[48]. Ellos eran quienes sometían al hombre "al yugo infernal de tales potestades inmundas y su compañía de castigo"[49]. La humanidad puede liberarse de estos seres si avanza hacia la luz y crece en virtud, a la que se establece como el fin "en el que reside el bien del hombre, mejor que el cual no hay otro"[50], siguiendo las enseñanzas divinas, que ordenan y disponen rectamente todas las cosas[51]. En esta operación trascendente, serían ayudados por la divina misericordia[52].

En el camino para lograr la virtud, el demonio recibió el poder de acosar a los hombres y ejercer sobre ellos la violencia para apartarlos de la Ciudad de Dios. Ahora bien, esto no es un hecho negativo, sino que:

---

[47] *Ibid.*, XI, IX, pp. 699-700. Este punto ha sido ampliamente discutido y pueden sintetizarse dos tradiciones que intentaron establecer, de forma más o menos precisa, el origen de los demonios, cuya acción incluye significativos márgenes de superstición y –permítasenos el controvertido término– cultura popular. La primera de ellas, inspirada en la lectura del Génesis, sostenía que los "hijos de Dios" –identificados luego con los ángeles caídos– eran diferentes a los "hijos de los hombres", a los cuales habrían incitado a pecar. Por lo demás, unos y otros habitan la Tierra desde entonces, explicando así la existencia del mal y de los demonios junto a la humanidad. La segunda tradición, en cambio, sitúa la caída de los ángeles antes de la creación de los hombres. Satán habría sido el primero de los "ángeles de luz" pero, dominado por el orgullo, quiso igualarse a su Creador y, por ello, fue precipitado a lo más bajo junto a sus cómplices. Esta caída sería, además, el principio de la historia humana ya que, a continuación, Dios creó a los hombres para que ocuparan, en el Paraíso, aquellos lugares dejados vacantes por los ángeles caídos –que, a partir de entonces, serían los principales enemigos de la humanidad–. Los Padres que tomamos como referencia en este trabajo adscriben a esta segunda opción. En esta presentación, se ha dejado de lado por el momento el detalle de lo que podríamos llamar la "tradición judía" del demonio cristiano. En efecto, al hablar de esa tradición, Pieters sostiene que los ángeles, dirigidos por Samael y los suyos –que los cristianos identificarán luego con Satán– no pudieron soportar que Dios entregara a la humanidad dones tan grandes como el dominio sobre las aves del cielo, los peces de los mares, los animales terrestres, etc. Por ello, haciendo uso de su voluntad, se rebelaron contra el Creador e incitaron a pecar a los hombres, lo que marcaría el apartamiento entre unos y otros. Véase Jean Claude SCHMITT, *Historia de la superstición*, Barcelona, Crítica, 1992, p. 16 y ss; Simon PIETERS, *Diabolus. Las mil caras del diablo a lo largo de la historia*, Barcelona, Zenith, 2006, cap. 6 "El pecado original y la serpiente".

[48] *Ciudad de Dios*, XI, XI, pp. 705-706.

[49] *Ibid.*, II, XXVIII, p. 142: "*immundissimarum potestatum tartareo iugo et societati poenali*".

[50] *Ibid.*, V, XII, p. 327: "*…ubi est bonum hominis, quo melius non est*".

[51] *Ibid.*, XI, XXIII, pp. 725-726 y XII, VIII, pp. 768-769.

[52] *Ibid.*, X, XXII, p. 647.

> …no es pernicioso a la Iglesia, antes es útil, para completar el número de los mártires, a quienes tanto más ilustres y honrados ciudadanos considera la Iglesia cuanto con más valor combaten contra el pecado de impiedad hasta el derramamiento de sangre[53].

Así, la violencia puede interpretarse en términos de utilidad. En efecto, ya sea que se aplique como castigo o como una forma de enaltecer a los elegidos, ella es útil a la autoridad divina y terrena. De ahí que Agustín sostenga:

> Por eso amonesta la Divina Providencia a no reprobar sin juicio las cosas, sino a indagar con diligencia su utilidad (…) Porque al estar oculta, esta utilidad puede redundar en el ejercicio de la humildad o en el quebranto de la soberbia…[54].

La apelación a la violencia, en definitiva, se plantea en términos de utilidad y en referencia a una autoridad, cuyos beneficios alcanzan no solo a quien la sufre o la encarna, sino también al conjunto de su comunidad. Esto se da en un contexto en el cual la vida en este mundo presupone el momento y lugar donde el combate por la salvación toma un significado especial, donde la violencia es una imagen conocida y además, aceptable por una causa que se pretende justa[55].

Gregorio Magno ofrece en sus *Diálogos* una colorida sucesión de narraciones, propias de una obra que pretende despertar las ansias de emulación a través del relato de las vidas y hechos de hombres destacados.

Uno de los primeros tópicos gregorianos que podemos destacar respecto a la violencia es la relación entre acciones violentas y aquellos que la sufren o ejercen concretamente. Es llamativo que, en este sentido,

[53] *Ibid*., X, XXI, p. 644: "*…perniciosa non est, sed etiam utilis invenitur Ecclesiae, ut martyrum numerus impleatur, quod civitas Dei tanto clariores et honoratiores cives habet, quanto fortius adversus impietatis peccatum etiam usque ad sanguinem certant*".

[54] *Ibid*., XI, XXII, p. 723: "*Unde nos admonet divina providentia, non res insipienter vituperare, sed utilitatem rerum diligenter inquirere* (…) *quia et ipsa utilitatis occultatio, aut humilitatis exercitatio est, aut elationes attritio…*".

[55] Véase, al respecto, Peter SARRIS, Matthew Dal SANTO y Phil BOOTH, *An age of saints. Power, conflict and dissent in Early Medieval Christianity*, Leiden, Brill, 2011, p. 9 y ss.

en el pensamiento de este autor la violencia se ligue sistemáticamente a los germánicos –en particular, godos, vándalos y longobardos– y a sus modos de actuar, sea privando a un santo de su caballo y maltratándolo en el proceso[56], condenando a muerte a un obispo por ayudar a escapar a unos soldados enemigos de los godos[57], prendiendo fuego a la celda de un joven de vida ejemplar[58], asesinando a un conjunto de prisioneros[59] o (en una de las dos únicas menciones destacadas de sucesos no itálicos de los *Diálogos*), en relación a la muerte del príncipe visigodo Hermenegildo, que sufrió por su fe a manos del rey Leovigildo[60], por mencionar solo algunos ejemplos.

En cualquiera de los casos, la acción violenta es contenida o aprovechada positivamente para resaltar los valores cristianos de un modo muchas veces extraordinario, ya sea porque el santo que perdió su caballo realizó un prodigio que llevó a sus enemigos a reconocerlo como tal, porque el obispo burló a la muerte, el joven no sufrió daños mientras todo se reducía a cenizas en torno a él, los prisioneros prefirieron morir antes que aceptar el sacrilegio que le proponían sus captores y, finalmente, la muerte de Hermenegildo llevó a su padre arriano a recapacitar, entregando su heredero Recaredo a los cuidados del obispo católico de Sevilla y reconociendo su infamia.

Los germanos, más allá de su crueldad, también son relacionados con la herejía arriana y la cercanía de esta con el diablo. En una interesante sucesión de apartados, Gregorio presenta a los longobardos como asesinos de cristianos[61], luego los define como adoradores del diablo[62] y, finalmente, los asocia con el culto arriano[63]. Todo esto, en un contexto

[56] *Diálogos*, I, II, 2, p. 24
[57] *Ibid*., III, XI, 1-3, pp. 292-294.
[58] *Ibid*., III, XVIII, 2, p. 344.
[59] *Ibid*., III, XXVII, pp. 372-374.
[60] *Ibid*., III, XXXI, 1-8, pp. 384-390. La otra referencia no itálica corresponde a un suceso en Corinto, conocido por Gregorio durante su permanencia en Constantinopla.
[61] Tal como mencionamos en el ejemplo de III, XXVII, pp. 372-374.
[62] *Ibid*., III, XXVIII, 1, p. 374: "conforme a su costumbre ritual, inmolaron al diablo una cabeza de cabra y se la dedicaron bailando rondas y cantando blasfemias" ("…*more suo immolauerunt caput caprae diabolo, hoc ei currentes per circuitum et carmine nefando dedicantes*").
[63] *Ibid*., III, XXIX, pp. 376-378: "un obispo de los longobardos, un arriano, llegó a Spoleto sin encontrar allí ningún lugar para celebrar su liturgia. Trato de solicitar del obispo de la ciudad una iglesia, con el fin de utilizarla para sus servicios religiosos erróneos (…) [Al intentar forzar

en el que el autor avanza sobre ciertas consideraciones que ligan la fiereza germánica con las señales del fin del mundo[64]. Tal fiereza, sin embargo, siempre debe rendirse ante el esfuerzo católico que se le enfrenta, en lo que resultaría un conjunto tópico.

Un segundo conjunto de ejemplos liga la acción violenta a la lucha contra el demonio y a su derrota. Gregorio menciona, entre otros, el caso de un monje que, distraído durante la oración, fue arrastrado fuera de la iglesia por un chiquillo negro. En tales circunstancias,

> […] para curar la ceguera de su corazón, [el monje Mauro] le golpeó con su bastón y desde aquel día no volvió más a sufrir engaño alguno. […] Así, el antiguo enemigo, como si él mismo hubiera recibido el golpe, no se atrevió en adelante a esclavizar la imaginación de aquel monje[65].

Análogamente, cita el ejemplo de otro monje que fue atormentado por un demonio, liberándose de éste tras recibir una bofetada de san Benito[66].

En un sentido similar, podemos mencionar los ejemplos de violencia ejercida con fines correctivos. En estos casos, tanto Dios como los demonios pueden ejercer una violencia directa ante aquél que la merezca.

---

la entrada a un edificio sagrado] el obispo arriano que había venido a emplear la fuerza, fue herido de una repentina ceguera…" ("*Cum ad Spolitanam urben Langobardorum episcopus, scilicet arrianus, uenisset, et locum illic ubi sollemnia sua ageret non haberet coepit ab eius ciuitatis episcopo ecclesiam petere, quam suo errori dedicaret* […] *arrianus uero episcopus, qui uim facturus aduenerat, súbita caecitate percussus est…*"). Para referirse a una vieja iglesia de Roma que fue consagrada nuevamente según el ritual católico tras haber sido empleada por los arrianos, el mismo autor dice en III, XXX, 4, pp. 380-382: "de repente, el sonido fue tan terrorífico como si toda la iglesia fuera arrancada de sus cimientos. De golpe, el ruido desapareció y en adelante ya no se manifestó ninguna agitación ulterior del antiguo enemigo" ("*Cum subito tanto terrore insonuit, ac si omnis illa ecclesia a fundamentis fuisset euersa, et protinus recessit, ac nulla illic ulterius inquietudo antiqui hostis apparuit*").

64 *Ibid.*, III, XXXVII, 21-22, p. 426; IV, XXXVI, 12, p. 122 y XLIII, 2, p. 154.

65 *Ibid.*, II, IV, pp. 150-152. La referencia completa dice: "*Die igitur, expleta oratione, uir Dei, oratorium egressus, stantem foris monachum repperit, quem pro caecitate cordis sui uirga percussit. Qui ex illo die nihil persuasionis ulterius a nigro iam puerulo pertulit, sed ad orationis studium inmobilis permansit, sicque antiquus hostis dominari non ausus est in eius cogitatione, ac si ipse percussus fuisset ex uerbere*".

66 *Ibid.*, I, XXX, 1, p. 220.

Así, por ejemplo, en relación a Dios, una mujer fallece luego de haber intentado apartar al monje Martín de sus meditaciones, presentándosele "descaradamente". Ante ello, Gregorio puntualiza: "por la sentencia de su muerte se dio a entender que ella desagradó mucho a Dios omnipotente, porque contristó a su servidor con esta negativa perversa"[67].

Los demonios, por su parte, ejercen sus acciones también a través de la muerte o el acoso, atacando a un monje a quien aplastan con un derrumbe[68] (personaje que luego es resucitado por san Benito) o bien en el caso de un monje que, luego de ser poseído durante largo tiempo y tras haber sido curado, no sigue las indicaciones del santo para mantenerse libre de la asechanza diabólica, lo que renueva la posesión y le acarrea la muerte[69]. En este conjunto, también podemos incluir la muerte de un oso que servía de compañía al monje Florencio, asesinado por unos hombres tras una instigación demoníaca, malhechores luego muertos a su vez como castigo[70].

Esta serie de tópicos que mencionamos demuestra que el pensamiento gregoriano considera que la salvación debe buscarse en la Tierra[71] y, para lograrlo, el ser humano no solo debe ceñirse a la ley, sino que debe hacerlo sometiendo "la cerviz al suave yugo del Redentor"[72]. En tal proceso, el temor no puede ser ignorado, existiendo un poder purificador en

---

[67] *Ibid.*, III, XVI, 5, p. 330: "*ut ex mortis eius sententia darectur intellegi, quia ualde omnipotenti Deo displicuit, quod eius famulum ausu inprobo contristauit*".

[68] *Ibid.*, II, XI, 1-2, pp. 172-174.

[69] *Ibid.*, II, XVI, pp. 184-186.

[70] *Ibid.*, III, XV, 3-8, pp. 186-190.

[71] *Ibid.*, IV, XLI, 6, p. 150: "Sin embargo, hay que saber que en el más allá nadie obtendrá ningún perdón, ni de los pecados más insignificantes, si no es que, en virtud de sus buenas obras realizadas aún aquí durante esta vida, haya merecido obtenerlo allí" ("*Hoc tamen sciendum est quia illic saltem de minimis nil quisque purgationis obtinebit, nisi bonis hoc actibus, in hac adhuc uita positus, ut illic obtineat promereatur*").

[72] *Ibid.*, II, VIII, 1, p. 160 ("*sub leni redemptoris iugo ceruicem cordis edomarent*"). Idea que se repite en III, XII, 4, p. 298: "Así Dios omnipotente opera, a través de los menospreciados, los milagros de su poder contra los espíritus engreídos de los carnales, a fin de que quienes se eleven con orgullo contra los mandatos de la verdad, la Verdad les abata la cerviz debajo del pie de los humildes" ("*Sic omnipotens Deus contra elatas carnalium mentes potentia suae miracula per despectos operatur, ut, qui se superbe contra praecepta ueritatis eleuant, eorum ceruicem ueritas per humiles premat*") y en III, XVI, 9, p. 334: "Si eres servidor de Dios, no debe atarte una cadena de hierro, sino la cadena de Cristo" ("*Si seruus es Dei, non te teneat catena ferri, sed catena Christi*").

el terror[73] que llevaría a la "compunción del temor y luego, del amor". En palabras de san Gregorio:

> [...] el alma que tiene sed de Dios, experimenta primero la compunción del temor y después la del amor. En efecto, primero se aflige en las lágrimas, porque al acordarse de sus malas acciones, tiene miedo de sufrir por ellas los tormentos eternos. Pero cuando el temor ha sido disipado en virtud de una prolongada ansiedad de aflicción, ya nace de la presunción del perdón cierta seguridad y el ánimo se inflama en el amor de las alegrías del más allá[74].

En este punto, es preciso subrayar que, en su relato, el obispo alude al cristiano y, en particular, a los elegidos –con cierta lógica, ya que ellos son ejemplos a seguir– a partir de núcleos semánticos ligados a la idea del combate. Así, por ejemplo, emplea expresiones tales como "el valeroso guerrero de Dios no quiso quedarse encerrado tras los muros y fue en busca del campo de batalla"[75], "porque a veces, como se ha dicho, a quienes Dios les ha otorgado grandes dones, les deja algunas cosas reprensibles, para que tengan siempre algo contra qué luchar y, después de haber vencido a enemigos importantes, no se enorgullezcan en el espíritu, mientras que aún unos adversarios de ninguna monta son suficientes para fatigarlos"[76] o "sin el esfuerzo del combate, no se consigue la palma de la victoria"[77].

Este combate, planteado como interior pero cuyos beneficios alcanzan tanto a quien los realiza como a su comunidad –en la medida en que,

[73] *Ibid.*, IV, XLVIII, p. 168.
[74] *Ibid.*, III, XXXIV, 2, p. 400. El párrafo completo sostiene: "*Principaliter uero conpunctionis genera duo sunt, quia Deum sitiens anima prius timore con pungitur, post amore. Prius enim sese in lacrimis afficit, quia, dum malorum suorum recolit, pro his perpeti supplica aeterna pertimescit. At uero com longa moeroris anxietudine fuerit formido consumpta, quaedam iam de praesumptione ueniae securitas nascitur et in amore calestium gaudiorum animus inflammatur, et qui prius flebat ne duceretur ad supplicium, postmodum flere amarissime incipit quia differtur a regno*".
[75] *Ibid.*, II, III, 11, p. 148: "*Fortis etenim praeliator Dei teneri intra claustra noluit, certaminis campum quaesiuit*".
[76] *Ibid.*, III, XIV, 13, p. 312: "*...omnipotentis Dei dispensatio, et plerumque contingit ut, quibus maiora bona praestat, quaedam minora non tribuat, ut semper corum animus habeat unde se ipset reprehendat, quatenus, dum appetunt perfecti ese nec possunt, et laborant in hoc quod non acceperunt nec tamen elaborando praeualent, in his quae accepta se minime extollant, sed discant quia ex semetipsis maiora bona non habent, qui in semetipsis uincere parua uitia atque extrema non possunt*".
[77] *Ibid.*, III, XIX, 5, p. 348: "*Sine labore certaminis non est palma uictoriae*".

reiteramos, se ofrecen como ejemplos a seguir– no solo se ajustan a los valores heroicos propios de la tradición germánica con la que el autor está en contacto sino que, al combinarse con el sustrato ideológico romano de trascendencia terrena, hace de la vida en este mundo el lugar donde la lucha adquiere un significado especial, donde la violencia es una imagen conocida y, además, aceptable en función de una causa que, como también dijimos, se pretende justa.

Isidoro de Sevilla, por su parte, en las *Sentencias* busca remarcar los medios de salvación disponibles para los fieles, apelando precisamente al “hablar juicioso” de las sentencias. No sólo establece, como ya vimos, que no hay autoridad más adecuada que la institución eclesiástica para imponer la ley y determinar sus muy amplios alcances sino que, además, socializa los recursos con que cuenta dicha institución para lograr su cometido.

En primer lugar, queda claro para el Hispalense que el hombre es esclavo de sí mismo desde que rehusó someterse a las órdenes de Dios por propia voluntad y por su pecado[78], que lo ha dejado expuesto al acoso de criaturas molestas y elementos hostiles[79]. Es durante su vida terrena que los seres humanos se “convierten” a Dios[80]. Para lograr esta conversión, el terror actúa como un medio válido, ya que logra la purificación al permitir contemplar el castigo de los impíos[81]. Tan significativo es este recurso que Isidoro puntualiza:

> […] primero es necesario convertirse a Dios partiendo del temor, a fin de que, por miedo al castigo futuro, se dominen los halagos de

[78] *Sentencias*, I, XI, 9, p. 40: “Por ello, tampoco podrá dominarse a sí mismo, si antes no estuviere sometido a Dios, y, contra su voluntad, tendrá que ser esclavo de sí mismo quien de buen grado no quiso serlo de Dios” (“*Unde nec sibi poterit subiugari si prius Deo non fuerit subiugatius sibique seruiet nolens, qui Deo noluit uolens*”).
[79] *Ibid.*, I, IX, 10, p. 28. Esta idea se repite en I, XI, 9, p. 40.
[80] *Ibid.*, I, XXII, 3-4, pp. 74-75 y II, XIII, 11, p. 122, por citar algunos ejemplos.
[81] *Ibid.*, I, XXIX, 4-6, pp. 87-88. Las referencias a la aflicción, al temor y al papel purificador que éste cumple son numerosas, como por ejemplo en II, VII, 8, p. 107; II, VIII, 2, p. 109; II, XIII, 18, p. 123; II, XXXII, 3, p. 157 (en donde se plantea “la violencia del dolor” como necesaria para destruir los vicios).

la carne. Luego, una vez desechado el temor, conviene pasar al amor de la vida eterna[82].

Por supuesto, el temor al castigo no es lo más deseable al momento de buscar la autolimitación de los hombres ante el mal, pero se lo acepta antes que caer en el pecado[83]. Esta apelación al temor y al sufrimiento permite decir a Isidoro:

> Nunca se ha de obrar sin lágrimas, pues el recuerdo de los pecados engendra aflicción; mientras oramos recordamos las culpas y entonces nos reconocemos más culpables. […] cuando comparecemos ante Dios, debemos gemir y llorar al acordarnos cuan graves son los crímenes que cometimos y cuan terribles los suplicios del infierno que tememos"[84].

Ahora bien, esta valorización del temor y el castigo necesita un elemento adicional para alcanzar su mayor efectividad: la alianza de la Iglesia con la monarquía –fundamental para el caso visigodo–, en un marco de autoridad material que dé sentido concreto a la utilidad del temor.

Isidoro considera que el temor está en la base de la relación entre gobernantes y súbditos "porque si todos estuviesen sin temor, ¿quién habría que pudiese apartar a otro del mal?"[85]. Este hecho es uno de los fundamentos del poder real[86], actuando a partir de la contención del mal con el temor, lo que confiere utilidad y significación a tal poder. De este modo, podríamos afirmar que los príncipes logran su capacidad de mando, entre otras consideraciones, para ayudar a la Iglesia a imponer su

[82] *Ibid.*, II, VIII, 3, p. 109: "*Ante necesse est timore conuerti ad Deum, ut metu futurarum poenarum carnales inlecebrae deuincantur. Deinde oportet, abiecto timore, ad amorem uitae aeternae transire*".
[83] *Ibid.*, II, XXI, 1-3, pp. 136-137, hace una larga explicación de esto, detallando la gravedad del hecho de pecar voluntariamente o por amor al pecado y aquél que no lo comete pero por temor al castigo.
[84] *Ibid.*, III, VII, 5, p. 221: "*Numquam est sine gemitu orandum, nam peccatorum recordatio maerorem gignit Dum enim oramus, ad memoriam culpam reducimus et magis reos tunc non ese cognoscimus* (…) *cum Deo adsistimus, gemere et flere debemus, reminiscentes quam grauia sint scelera quae commisimus, quamque dira inferni supplicia quae timemus*".
[85] *Ibid.*, III, XLVII, 1, p. 295.
[86] Everton GREIN, "Isidoro de Sevilla y los fundamentos de la realeza cristiana en la Hispania visigoda", *Miscelánea Medieval Murciana*, XXXIV (2010), 23-32.

doctrina apelando al miedo que tales príncipes son capaces de generar, cuando la predicación no resulta suficiente:

> Los príncipes seculares conservan a veces dentro de la Iglesia las prerrogativas del poder recibido para proteger con este mismo poder la disciplina eclesiástica. Por lo demás, no serían necesarios en la Iglesia estos poderes a no ser para que impongan, por el miedo a la disciplina, lo que el sacerdote no puede conseguir por la predicación de la doctrina[87].

Es interesante en este caso cómo el Hispalense destaca la característica de un poder que se ejerce "dentro de la Iglesia", en el marco de la comunidad y necesario como complemento de la acción eclesiástica. Es esta función, además, la que le confiere su legitimidad al momento de intervenir sobre los hombres.

En este marco, la función de los demonios –que están presentes al momento de plantear tal violencia– se liga a un efecto de prueba y castigo, muy similar a la caracterización general agustiniana. Según este discurso (elaborado por los hombres de la Iglesia que nos sirven de referencia y reforzado en la práctica por el poder secular en el ejemplo visigodo), la entidad demoníaca sería la que, con su presencia, seducciones y oportunidades, alejaría a la humanidad de la posibilidad de salvación, la sumergiría en el pecado y la apartaría de la ley[88].

La voluntad humana, por sí misma, es defectuosa –pensamiento que, como hemos visto, no era ajeno a Agustín y a otros Padres del período–

[87] *Sentencuas*, III, LI, 4: "*Principes saeculi nonnumquam intra ecclesiam potestatis adeptae culmina tenant, ut per eandem potestatem disciplinam ecclesiasticam muniant. Ceterum intra ecclesiam potestas necessariae non essent, nisi ut, quod non praeualent sacerdos efficere per doctrinae sermonem, potestas hoc imperet per disciplinae terrorem*". En el punto 5, se explicita que la Iglesia, por su "humildad", no puede ejercer la imposición efectiva sin el apoyo del poder de los príncipes. Este, de paso, obtiene de la institución espiritual el respeto y fundamentación que lo valida.

[88] *Ibid.*, I, XI, 2-3, p. 39: "Puesto que hemos sido creados buenos por naturaleza, es a causa del pecado que nos hemos vuelto, en cierto modo, malos contra la naturaleza. Del mismo modo que Dios supo de antemano que el hombre iba a pecar, así conoció también de qué forma podría regenerar con su gracia a aquel que por propia voluntad hubiera podido perderse" ("*Quia enim boni sumus naturaliter conditi, culpae quodammodo merito contra naturam sumus effecti. Sicut praesciuit Deus hominem peccaturum, ita et presciuit qualiter illum per suam gratiam repararet, qui suo arbitrio deperire potuisset*").

y contra ella podría usarse el mal y los demonios en un sentido preciso, actuando como amenaza concreta. Así, los seres diabólicos, como personificaciones e instigadores de ese mal, pasan a ocupar un lugar central. Isidoro puntualiza, siguiendo el razonamiento agustiniano:

> Cuantas veces desfoga Dios su ira con este mundo mediante algún castigo, envía, para ejecutar su venganza, a los ángeles rebeldes, a los cuales, no obstante, el divino poder dificulta en su acción, a fin de que no ocasionen tanto daño como desearían[89].

La construcción discursiva altomedieval abunda en consideraciones respecto a las carencias del hombre pecador. Uno de los medios de contener y convertir esas carencias en virtudes sería la apelación a la lucha interna de los creyentes en el marco de una comunidad cuya función sería encuadrar, dar marco concreto en el presente, a la disciplina necesaria para esa "conversión". Isidoro no escapa a estas elaboraciones, considerando en especial el poder impositivo de la ley y el temor en un contexto performativo:

> El siervo de Dios sufre numerosas dificultades por el recuerdo de las acciones pasadas; y muchos después de la conversión, contra su voluntad, tienen que soportar aún el incentivo de la pasión; mas esto no lo sufren para su condena, sino para su estímulo, a saber, para que tengan siempre, a fin de sacudir su inercia, un enemigo a quien resistir, con tal que no consientan[90].

Esta lucha de la que hablamos se reproduce en las menciones de los combates por la fe y cómo éste debe realizarse en el respeto de las ense-

[89] *Ibid.*, I, X, 18, p. 35: "*Quotiens Deus quocumque flagella huic mundo irascitur. Ad ministerium uindictae apostatae angeli mittuntur. Qui tamen diuina potestate coercentur ne tantum noceant quantum cupiunt*". Gregorio Magno, en sus *Libros Morales*, II, XX, asigna una función similar a los demonios, hablando del *ministerium exsequi reprobationis conatur*, pero sin apelar expresamente a una caracterización violenta más allá de lo que puede imaginarse, quizá, ligado a ese "ministerio de reprobación.

[90] *Ibid.*, II, IX, 4, p. 111: "*Multos habet conflictus Dei seruus ex recordation operum praeteritorum; multique post conuersionem etiam nolentes motum libidinis sustinent, quod tamen ad damnationem non tolerant, sed ad probationem, scilicet ut semper habeant, pro excutienda inertia, hostem cui resistant, dum modo non consentient*".

ñanzas de la Iglesia[91]. De hecho, la idea de tener siempre "un enemigo a quien resistir"[92] y de "no consentir" ante ese enemigo es lo que permitirá encontrar la salvación, que también debe procurarse en esta Tierra convirtiéndose a Dios todos los días[93].

## Consideraciones finales

La obra de Agustín de Hipona nos ofrece un marco conceptual que, luego, será continuado por autores posteriores. Ella incluye una interpretación general de los principios básicos del cristianismo y del modo en que éstos se diferenciaban de los cultos y dioses paganos, al igual que de los errores en las interpretaciones de los primeros apologistas cristianos. Gregorio e Isidoro, por su parte, aprovecharon ese extenso corpus para dar forma a sus *Diálogos* y *Sentencias*, a fin de conformar la guía que necesitaba el hombre pecador para ajustar sus acciones. Los tres autores, con todo, apelan a la violencia, al lenguaje de la lucha y a la importancia de la fe, como un conjunto articulado y no mutuamente excluyente, que devela solo lo necesario del Plan Divino.

La apelación al temor, a la amenaza de la violencia, actúa en estos Padres como un paso inicial, que se pretende temporal, para el planteo de los argumentos de fe. Un temor que se asienta como el producto de la Caída pasada, el sufrimiento del presente y una condicionalidad permanente hacia el futuro. Todo esto, a su vez, da sentido a todo el campo semántico de la lucha que debe llevar adelante el creyente de modo cotidiano.

Esta vigencia de lo que podríamos llamar una "lógica del temor" puede ser complementada con las referencias a una violencia física directa, observable, que muestra en la práctica las consecuencias que recaen en el hombre que se aparta de la ley, demostrando carecer de la Gracia y sometido a una autoridad. Es, en conjunto, un modo de apelar a las ideas y a los sentidos o sensaciones al momento de construir efectivas

[91] *Ibid.*, II, II, 15, p. 96.
[92] *Ibid.*, II, IX, p. 111.
[93] *Ibid.*, I, XXII, 3-4, pp. 74-75. Respecto a la salvación durante la vida, se abunda en ello en II, XIII, 10, p. 121 y III, I, 2, p. 194.

reglas performativas, marcando las consecuencias de transgredir el orden o la norma –lo cual sería un acto violento en sí mismo que requeriría su corrección por las implicancias simbólicas que acarrearía si así no ocurriese[94]–. Nos encontramos, así, con que la violencia puede relacionarse con una definición específica del "otro" –en tanto aquel que rehúsa someterse a tales normas y que, por ello, puede recibir legítimamente la acción violenta–. Surge de esa manera una contra-violencia generada por el desafío original que se plantea al no acordar con los principios que pretenden instalarse como dogmáticos. De este modo, la violencia surge de la mano de una posibilidad inherente de conflicto. Éste, quizá, se ajuste a un cristianismo que construye sus elementos de fe en la tensión permanente entre la realidad terrena y el ideal celeste que se aspira a alcanzar, un conflicto propio de cada hombre pero que éste comparte con toda su comunidad[95].

Tanto Agustín de Hipona como Gregorio Magno e Isidoro de Sevilla fueron protagonistas claves en la construcción de un discurso según el cual las virtudes –que deberían estar en permanente ejercicio de elaboración y vigilancia, tanto individual como social– sujetarían a los hombres a la corrección cristiana, como condición y expresión de la gracia divina, en una *operatio* que era una guía moral para la vida activa[96]. Una forma de lograr esa sujeción era mediante la alusión a un conflicto tanto interno como comunitario, apelando al temor y a las sensaciones, con el ejercicio de una violencia acompañada por un discurso impositivo y con agentes particulares materializando dicha violencia. En este contexto, la misma violencia era un instrumento para la redención, capaz de subsanar la crisis que el pecado –violento en sí– introdujera en la *societas* y la en *concors unitas*[97].

[94] Michel PASTOREAU, *Una historia simbólica de la Edad Media occidental*, Buenos Aires, Katz, 2006, p. 21.
[95] Véase, respecto a la relación entre violencia y conflicto, E. GONZÁLEZ CALLEJA, "La definición y la caracterización de la violencia desde el punto de vista de las ciencias sociales", *Arbor*, CLXVII (2000), 153-185.
[96] István P. BEJCZY, *The cardinal virtues in the Middle Ages. A study in moral thought from the Fourth to the fourtheenth Century*, Leiden, Brill, 2011, p. 65.
[97] Para la conceptualización de la *societas* y los alcances de la *concors unitas*, véase el antiguo pero significativo trabajo de Anneliese MEIS WOERMER, "Paz y violencia según san Agustín

En cierto modo, estos conjuntos discursivos apuntaban a que la vida cristiana debía estructurarse en una especie de "estrategia para la salvación", en la cual el creyente recibía la información que se consideraba necesaria para guiar y tener éxito en el "combate". Dicha información, por supuesto, era racionada en función de criterios impuestos desde la institución eclesiástica y ajena al fiel no calificado, ya que esa institución se reservaba, al menos en teoría, la primacía en la enseñanza de la fe (o bien la construcción del contexto dentro del cual esta fe podía ser interpretada[98]). Este juego de reglas, modos de vida sugeridos por vía impositiva y apelaciones al temor y a la violencia, tanto terrena como en el más allá, generaban una situación que podríamos llamar de incertidumbre[99] que, sin embargo, podía ser superada por medio del sometimiento al poder de una divinidad que daba muestras palpables de su presencia en el mundo.

(*De civitate Dei*, XIX, 10-17)", *Teología y Vida*, 25 (1984), 39-62. Cfr. BOERSMA, *op. cit.*, p. 66 y ss.

[98] Véase W. ULLMANN, *A short history of the Papacy in the Middle Ages*, Londres, Routledge, 2003, p. 20 y ss; WALL, *op. cit.*, p. 932.

[99] WRIGHT, *op. cit.*, p. 17.

# DE HELLEQUIN A ARTURO

# LA FAMILIA ARTÚRICA Y SU USO POLÍTICO EN LOS *OTIA IMPERIALIA* DE GERVASIO DE TILBURY


Gustavo GIORDANO

(Universidad Nacional de Córdoba)


"…*Before the morning can break we retire,*
*The searing heat of the sun we avoid*
*Await the dark…*"
(Armata Strigoi)

## Introducción

El *exercitum mortuorum*, en tanto aparición de tipo grupal, ha recibido (según las zonas y tradiciones) diferentes nombres y significados: Mesnada Hellequin, Cacería salvaje, Uest antigua, Estantigua o Familia artúrica. Precisamente, esta última denominación (la de Familia artúrica) es la que constituirá el objeto de estudio del presente artículo, tal como figura en los *Otia imperialia* de Gervasio de Tilbury. A partir de dicha obra buscaremos establecer los objetivos que persigue su autor al introducir, novedosamente, al legendario rey Arturo como jefe de esta aparición grupal. De igual manera, y en función de tales objetivos, trataremos de determinar los mecanismos que utiliza el erudito de Tilbury para construir la caracterización tanto de Arturo como de la Familia artúrica, con el fin de establecer hasta dónde llega lo novedoso de dicha construcción.

## Algunas consideraciones sobre el autor y la obra

Gervasio de Tilbury o Gervasius Tilberiensis nace alrededor del año 1150, en Tilbury, condado de Essex –en el seno de una familia aristocrática que entroncaba su linaje con el primer conde de Salisbury– y muere alrededor de 1220.

Durante sus primeras décadas de vida se trasladó a Italia, donde estudió y, a su tiempo, impartió clases de Derecho en Bolonia[1]. Hacia 1177 deja esta ciudad para trasladarse a Venecia, a fin de presenciar la reconciliación entre el papa Alejandro III y el emperador Federico I Barbarroja. De allí, partirá nuevamente hacia Inglaterra, donde estará al servicio de Enrique II y su hijo, Enrique el Joven. Precisamente, para este último, Gervasio escribe el *Liber facetiarum*[2], una obra hoy perdida y que estaba destinada a entretener al futuro monarca. También, en este mismo período sirvió a Guillermo, arzobispo de Reims, quien a su vez era padrino del príncipe Enrique. Durante esta estancia en Reims se produjo, según Radulfo de Coggeshall, el conocido intento de seducción a una joven por parte de Gervasio[3].

La prematura muerte de Enrique el Joven –en el verano de 1183– impactaría fuertemente en nuestro autor, haciendo que éste nuevamente se traslade hacia Italia, esta vez a Sicilia, a la corte del rey normando Guillermo II. Allí permanecerá unos seis años, entre 1183 y 1189 y gozará del favor real, al punto de que el mencionado monarca le obsequiará una villa en Nola (Campania) para su establecimiento.

[1] GERVASIO de TILBURY, *Otia Imperialia* (ed. de Gottfried Leibnitz, *Scriptores rerum Brunsvicensium*, Hannover, 1710, vol. I, p. 964).

[2] A este texto, se le suman otros dos –también perdidos y mencionados en los *Otia*– que completan la obra total de Gervasio: *Vita abbreviata et miracula beatissimi Antonii* y *Liber de transitu Beatae Virginis et gestis discipulorum*.

[3] Según lo narrado por Radulfo, el propio Gervasio le relató cómo una joven, a fin de evitar sus intentos de seducción, lo rechazó argumentando que lo hacía por ser cátara. En ese preciso momento, la entrada del arzobispo Guillermo interrumpe el diálogo entre ambos y Gervasio le cuenta a este último sus sospechas sobre la mencionada joven. Ante tales planteos, Guillermo condena a la joven a arder en la hoguera por hereje. RADULFO de COGGESHALL, *Chronicon Anglicanum* (ed. de Joseph Stevenson), Londres, Longman & Co., 1875, pp. 122-124.

Nuevamente, la muerte del rey de Sicilia, en 1189, hace que Gervasio se desplace, ahora hacia Arlés. Allí trabará relaciones con el futuro emperador Otón IV quien, en 1198, lo nombrará mariscal del reino de Arlés. Hacia 1209, Gervasio acompañará a Otón hasta Roma para su coronación. En virtud de esta relación, el primero se verá envuelto en un nuevo capítulo del conflicto entre el Papado y el Imperio, tras la excomunión del emperador por parte del papa Inocencio III, el 18 de noviembre de 1210. Será igualmente en este período cuando comience a dar forma definitiva a su obra, los *Otia Imperialia*, que dedicaría al mismo Otón.

Respecto de sus últimos años es poco lo que se sabe y ello ha dado lugar a diversos debates, vinculados en parte a la confección del llamado mapamundi de Ebstorf. Por un lado, se ha argumentado que, tras la derrota de su protector Otón –y su aliado, el rey inglés Juan I– en la batalla de Bouvines, nuestro autor se vio forzado a trasladarse al ducado de Brunswick, en la Baja Sajonia. Dicho traslado se sustentaría en la aparición de un personaje de nombre Gervasio, preboste de la abadía benedictina de Ebstorf, que algunos identifican con nuestro autor y que sería el creador del mencionado mapamundi. Sin embargo, como afirma Latella[4], es difícil sostener esta hipótesis. Si bien es cierto que, para esos tiempos, Gervasio es un nombre muy poco común en la zona norte de Alemania y que existen claras similitudes entre lo descrito en los *Otia* y lo materializado en el mapamundi de Ebstorf, todo ello se debería, según la mencionada autora, al hecho de que el autor de tal mapamundi simplemente estaba familiarizado con la obra de Gervasio de Tilbury[5]. Además, como sostienen Banks y Binns[6], argumentar que ambos "Gervasios" sean una misma persona es una posibilidad muy atractiva pero que reposa sobre una gran cantidad de especulaciones altamente improbables. Para estos autores, Gervasio pasaría los últimos años de su vida, convertido ya en clérigo, en la sede premonstratense de Beleigh, en

[4] Fortunata LATELLA (ed.), Gervasio di Tilbury. Otia imperialia. Libro III. Le meraviglie del mondo, Roma, Carocci, 2010.

[5] Para un estado de la cuestión sobre la polémica acerca de la datación y realización del mapamundi de Ebstorf, véase Armin WOLF, "The Ebstorf *Mappamundi* and Gervase of Tilbury: The Controversy Revisited", *Imago Mundi*, 64/1 (2011), 1-27.

[6] S. E. BANKS y J. W. BINNS (eds.), *Gervase of Tilbury. Otia imperialia: Recreation for an emperor,* Oxford, Clarendon Press, 2002, pp. 35-36.

la región de Essex y próxima a la abadía de Coggeshall, donde residía Radulfo. Esta proximidad geográfica apoyaría la tesis de un relato en primera persona –hecho por Gervasio al mencionado Radulfo– sobre el episodio del intento de seducción a una joven, antes mencionado.

Como hemos señalado, los *Otia Imperialia*[7] es la obra principal redactada por Gervasio de Tilbury, que servirá como fuente clave del presente trabajo. En términos generales, el texto se encuentra organizado en tres secciones (*decisio*), de extensión completamente desigual. La primera de ellas, compuestas por veinticuatro capítulos y titulada *De origine mundi et dispositione et ornatu*, describe la creación del mundo, su composición y su historia hasta el Diluvio, de acuerdo al Génesis. La segunda, conformada por veintitrés capítulos y denominada *Loca specialia per certas regiones, ciuitates et montes, maria et flumina descrivere nostri propositi est*, combina una primera parte de contenido geográfico con otra que agrega un relato histórico de determinados reinos –agregando un breve detalle de las sucesiones reales y sus principales hechos–. Esta segunda *decisio* finaliza con una serie de "capítulos diversos" que incluyen la descripción de Tierra Santa y una enumeración de las diferentes regiones del planeta y de las seis edades del mundo[8]. Finalmente, en la tercera sección, compuesta por ciento veintinueve capítulos y titulada *Cum aliqua mirabilia cuilibet terre locoue assignabuntur, facilis habeatur locorum et ipsorum gestorum noticia*, Gervasio elabora, desde una perspectiva histórico-geográfica, una extensa enumeración de *mirabilia* que se ofrecen en varios lugares de la Tierra. En dicha enumeración se cuentan, entre otras, las propiedades maravillosas de ciertas hierbas, piedras, animales, relatos de milagros de santos e historias de apariciones y de criaturas sobrenaturales, como la relativa al hombre lobo[9].

[7] En el presente trabajo utilizaré las ediciones de *Monumenta Germaniae Historica*, Leipzig, 1925, tomo XXVII (en adelante, MGH) y Felix LIEBRETCH (ed.), *Gervasius von Tilbury. Otia Imperialia*, Hannover, Karl Rümpler, 1856 (en adelante, OI).
[8] BANKS y BINNS (eds.), *op. cit.*, p. XLI, citado en Fortunata LATELLA, "Come lavorava un intellettuale laico del medioevo. Gli *Otia Imperialia* di Gervasio de Tilbury tra *inventio* e *compilatio*", *Revista de Literatura Medieval*, XXV (2013), 103-134 (p. 103).
[9] "*De hominibus, qui fuerunt lupi*", OI, p. 51.

Respecto de las fuentes utilizadas por nuestro autor para la redacción de sus *Otia*, Banks y Binns[10] han identificado un extenso uso, en la *primera decisio*, de la *Historia Scholastica* de Pedro Comestor y el *De imagine mundi* de Honorio de Autun en lo relativo a indicaciones cosmográficas y bíblicas. En lo que respecta a la *segunda decisio*, además de la citada obra de Pedro Comestor se suman, en el tópico histórico, el libro VII del *Historiarum adversum paganos* de Paulo Orosio, una traducción de la *Chronica* de Eusebio de Cesarea, la *Historia gentis Langobardorum* de Pablo Diácono, el *Chronicon* de Fredegario, el *Chronicon Moissiacense* y la *Historia Regum Britanniae* de Geoffrey de Monmouth. Para el contenido geográfico se advierten, además de la mencionada obra de Paulo Orosio, las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla. Finalmente, en lo que atañe a la *tercera decisio*, como bien señala Latella[11], la lista de fuentes literarias utilizadas se reduce significativamente en comparación con las anteriores partes, al punto de que es prácticamente imposible determinar algunas de ellas. Esto no debe sorprendernos ya que –como también indica esa especialista– está relacionado con la importancia que asigna Gervasio a la experiencia (tanto personal como de terceros a los que tiene confianza) a la hora de establecer un criterio probatorio respecto de los diferentes fenómenos. En consecuencia, para el erudito de Tilbury, el peso del testimonio, en especial el oral, cobra mayor importancia y trascendencia que el de la escritura[12].

De tal manera, los *Otia Imperialia* constituyen una importante obra cuya riqueza radica en la heterogeneidad y novedad de los temas abordados. Esta cuestión, sumada la tipología de la narración, ubican el texto en un punto de encuentro de diferentes géneros en boga durante los siglos XII y XIII: las colecciones de *exempla* y *mirabilia*, el compendio histórico y el *silloge* de cuentos populares y, especialmente, las enciclopedias

[10] BANKS y BINNS (eds.), *op. cit.*, p. XLII y ss., citado en LATELLA, "Come lavorava…", pp. 108-109.
[11] LATELLA, "Come lavorava…", pp.109-110.
[12] Sobre esta cuestión y, en particular, sobre la adaptación al latín que hace Gervasio de los fenómenos relatados en otros idiomas, véase Martina DI FEBO, "Traduzione e Tradizione. Le traduzioni degli *Otia Imperialia* di Gervasio de Tilbury", *Quaderni del Circolo Filologico Linguistico Padovano*, 28 (2014), 145-158.

y los espejos de príncipes[13]. No obstante, según la citada Latella, establecer una clasificación extremadamente precisa del relato de Gervasio dentro de un género dado –clasificación, por cierto, más moderna que medieval–, haría perder de vista ciertas cuestiones centrales, tales como la posibilidad de comprender la propia lógica compositiva del escrito. En efecto, la identificación de dicha lógica utilizada en los *Otia* permite clarificar la adhesión o distanciamiento de nuestro autor a modelos y cánones establecidos por una tradición específica –en particular, desde el siglo XII– que combina formas tradicionales (reproducción e imitación de las *autoritactes*) con otras innovadoras (apertura formal y temas contemporáneos). Así, y dado que la enciclopedia medieval se apoyaba fundamentalmente en la compilación, ya sea por la tipología de su estructura como así también por su contenido, a la hora de abordar los *Otia* sería totalmente válido tomar como punto de partida los diferentes paradigmas utilizados por Gervasio para la redacción de su obra, a fin de establecer el grado de dependencia o de distanciamiento respecto de tales paradigmas, según sea el caso[14].

Como hemos mencionado anteriormente, Gervasio de Tilbury dedicó los *Otia* al emperador Otón IV, hecho que ha permitido datar la conclusión de la mencionada obra en torno al año 1215, fecha en la cual Otón la habría recibido. No obstante, como sostienen Banks y Binks[15], esta situación no impidió a Gervasio continuar agregando elementos a su escrito, algunos de ellos claramente posteriores a 1215 –como sería el relato de los hechos que tuvieron como protagonistas a Raimundo IV, conde de Toulouse e Inocencio III, en el marco de la cruzada contra los albigenses[16]–, e incluso algunos que sucedieron tras la batalla de Bouvines –que marcó el fin de la aventura imperial de Otón–. Sin embargo, Latella[17] contradice en parte esta hipótesis argumentando que el erudito de Tilbury se dirige a Otón, en toda la obra, como monarca y hace alu-

[13] Fortunata LATELLA, “Storia della trasmissione e storia del testo: riflessioni in margine alla tradizione manoscritta degli *Otia Imperialia* di Gervasio di Tilbury”, *Rivista di studi testuali*, VIII-IX (2006-2007), 127-161 (p. 127).
[14] LATELLA, “Come lavorava…”, pp. 108-109.
[15] BANKS y BINNS (eds.), *op. cit.*, pp. XXXIX-XL, citado en *ibidem,* pp. 108-109.
[16] Sobre la refutación de esta cuestión véase LATELLA, “Storia…”, pp. 129-130.
[17] *Ibidem,* pp. 128-131.

sión a Arlés como "tu reino". Tales apelativos entrarían en contradicción con la fecha propuesta por los editores ingleses, salvo que se considere la improbable idea de que Gervasio estaba burlándose del derrocado emperador. Más aún, agrega la autora italiana, la carta que aparece al final de los *Otia*, dirigida por Gervasio a Juan Marcos de Hildesheim (a quien se llama "secretario imperial") para que éste facilitara la recepción de su obra y proponiéndole a cambio una parte de los posibles beneficios que obtendría del emperador, no tendría sentido si este último ya había sido depuesto. Estas inconsistencias llevarían, según la misma Latella, a dos posibles conclusiones. La primera, que Otón nunca recibió la obra de regalo, sin que exista evidencia de esta situación. La segunda, que sí la recibió pero que esto no ocurrió antes de julio de 1214, lo cual explicaría, por un lado, la utilización de los apelativos arriba mencionados y, por el otro, la inexistencia de las partes que parecen haber sido escritas y agregadas de manera posterior.

## Hellequin, Herla, Karlequinus

La *Mesnada Hellequin*, *Cacería salvaje*, *Estantigua*, *Santa compaña* son algunos de los nombres que designan el *exercitum mortuorum*, una aparición de tipo grupal[18]. Ésta, según afirma Carl Watkins[19], se ha establecido como un elemento particular del folklore y, a la vez, como un "tipo" específico de relato en el que confluyen muy diversas tradiciones. Esta situación se vería reflejada, en parte, en la denominación y caracterización de su líder, una misteriosa figura que, según los relatos, toma el nombre de Hellequin, Herla, Karlequinus, llegando a incluir al mítico rey Arturo o al mismísimo Diablo como jefe de esta tropa nocturna. No obstante, y a pesar de lo variado de sus confluencias e influencias, es posible determinar un elemento en común, esto es, la conformación de

[18] Sobre los orígenes de este grupo véase, por ejemplo, Jean-Claude SCHMITT, *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, París, Gallimard, 1994; Carmelo LISÓN TOLOSANA, *La Santa Compaña. Fantasías reales. Realidades fantásticas*, Madrid, Akal, 1997; Claude LECOUTEUX, *Phantom Armies of the Night. The Wild Hunt and Ghostly Processions of the Undead*, Rochester, Inner Traditions, 2013.
[19] Carl WATKINS, *History and Supernatural in Medieval England*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 215.

la mesnada a partir de un conjunto de espectros condenados y sumidos a un incesante vagabundear.

Una de las primeras menciones que refiere explícitamente a la Mesnada Hellequin figura en la *Historia Ecclesiastica* de Orderico Vital[20], en la que relata el episodio vivido por el sacerdote Walchelin –*Gualchelmus*–. Éste, en medio de una noche y en un paraje deshabitado, se encontró con la mencionada mesnada. En líneas generales, la narración presenta a ésta compuesta por tres grandes grupos que, a su vez, responden claramente, en su conformación, al modelo de sociedad trifuncional[21]. Cabe aclarar que, en el relato, estos grupos aparecen en un orden diferente al modelo planteado: así se identifican primero los *laboratores*, luego los *oratores* y finalmente los *bellatores*.

Más allá de la clara intención pedagógica del relato elaborado por Orderico[22], el centro de la narración lo constituye una detallada descripción de esos tres grupos que componen la aparición pero llamativamente, en ningún momento se describe a su líder, Hellequin. De hecho, sólo es posible identificar una única mención específica a dicho líder: "…*Esta es sin duda la familia Hellequin*…"[23]. Claro está que Orderico focaliza su interés en relatar los diferentes castigos –particulares y exclusivos a cada uno de los condenados– que pueden ser impuestos a consecuencia de comportamientos y conductas que, a su entender, son reprobables. En este sentido, todo parece indicar que, si bien la Mesnada Hellequin es caracterizada como un ejército de condenados, Orderico no excluye la posibilidad de una salvación individual de determinados personajes, siempre y cuando los vivos cumplieran determinadas obligaciones[24].

---

[20] El relato en cuestión se encuentra en el libro VIII, capítulo XVII –redactado entre 1133 y 1135–, titulado *Mirificus casus cuiusdam prebyteri episcopatus Lexoviensis*.

[21] Sobre esta cuestión, sigue siendo fundamental la consulta de la obra de Georges DUBY, *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, Barcelona, Petrel, 1983.

[22] Cfr. SCHMITT, *op. cit.* y WATKINS, *op. cit.*

[23] "…*Haec sine dubio familia Herlechini est*…" –ORDERICO VITAL, *Historia Ecclesiastica*, *Patrología Latina*, vol. 188, libro VIII, capítulo XVII, col. 0609D–.

[24] Esta situación puede identificarse claramente en el momento en que Walchelin reconoce a su hermano Roberto, quien forma parte del grupo de caballeros condenados, y este último le pide a aquél que realice una serie de acciones, consistentes en limosnas y rezos para que su alma puediera abandonar definitivamente esta tropa de fantasmas. Cfr. ORDERICO VITAL, *op. cit.*, cols. 0611A-0612B.

Esta desatención al líder de la Cacería salvaje cambia radicalmente en dos obras de la segunda mitad del XII y la primera del XIII, el *De Nugis Curialium* de Walter Map y el *De cognitione sui* de Helinando de Froidmont. En la primera de ellas, su autor realiza una caracterización muy general de la Mesnada[25], sin ahondar en su descripción. De hecho, sólo se limita de mencionar que, de manera conjunta, en ese cortejo se desplazaban hombres y mujeres, acompañados por caballos, perros y halcones[26]. Similar lógica se observa a la hora de determinar si sus integrantes son personajes condenados, limitándose a señalar que aparecieron vivos aquellos que se sabían muertos[27]. Tal laconismo es coherente con el objetivo principal del relato, que sólo radica en brindar una explicación sobre el origen de la Mesnada, en particular en lo que concierne al rey Herla[28].

En efecto, Walter Map remite el nombre y origen de este *exercitum mortuorum* a Herla, un antiquísimo rey de los bretones[29]. Dicho rey, según nuestro autor, había sellado un pacto con el rey de los pigmeos[30], un ser semejante al dios Pan[31]. Tras ello, Herla invita a éste a su boda

[25] Aparece descrita dos veces en la obra en cuestión, en el libro I, capítulo XI, *De rege Herla* y en el libro IV, capítulo XIII, *De Nicholao Pipe homine equoreo*. En este último pasaje, la descripción de la mesnada no presenta grandes innovaciones respecto de lo mencionado hasta este momento. Más aún, todo parece indicar que el elemento central en ambas imágenes es el carácter itinerante del grupo. Ello respondería a la analogía que traza Map entre el mencionado carácter móvil de la mesnada con los constantes desplazamientos de la corte de Enrique II. Así, llega a sostener que, durante el primer año de su reinado, dicho soberano y su corte habrían sustituido a la propia mesnada, puesto que ésta, a partir de dicha fecha habría desaparecido: "…*Hec huius Herlethingi uisa est ultimo familia in marchia Walliarum et Herefordie anno primo regni Henrici secundi, circa meridiem* […] *Illi autem eleuati sursum in aera subito disparuerunt*…" (Walter MAP, *De Nugis Curialium* (ed. de James Montague Rhodes), Oxford, Clarendon Press, 1914, p. 186).

[26] "…*cum bigis et summariis, cum clitellis et panariolis, auibus et canibus, concurrentibus viris et mulieribus*…", *ibidem*.

[27] "…*in quo viui multi apparuerunt quos decessisse nouerant*…", *ibidem*.

[28] Libro I, capítulo XI, *De rege Herla*.

[29] "…*dicunt Herlam regem antiquissimorum Britonum*…", *ibidem*, p. 13.

[30] "…*Herlam […] positum ad racionem ab altero rege, qui pigmeus videbatur modicitate staturae, que non excedebat simiam*…", *ibidem*.

[31] "…*vir qualis describi posset Pan, ardenti facie, capite maximo, barba rubente prolixa, pectus contingenteque, nebride preciarum stellata, cui venter hispidus, et crura pedes in caprinos degenerabant*…", *ibidem*. Según Block Friedman, los pigmeos fueron concebidos como seres con un estatus intermedio entre los humanos y los animales, representados generalmente desnudos y con abundante pilosidad y ubicados en espacios alejados de la civilización (que no serían otros que los no cristianizados). Tal ubicación se debería al hecho de que dicha raza –y

con la hija del rey de los francos[32], a la vez que otorga grandes presentes a su huésped. Transcurrido un año, Herla a su vez es convidado por el soberano de los pigmeos a su propia boda[33]. Para ello, el rey de los bretones se dirige a los dominios de este último, a los cuales sólo se puede acceder a través de una caverna[34]. Una vez allí, Herla descubre el suntuoso palacio en que habita su anfitrión, donde se celebra una fastuosa fiesta de enlace[35]. Concluida ésta, el huésped emprende su regreso, no antes de que su anfitrión lo colmara de presentes, tales como caballos, perros, halcones y todos los elementos necesarios para la caza y la cetrería[36]. También, entre esos innumerables regalos, el rey de los enanos le entrega a Herla un pequeño sabueso – *canem modicum sanguinarium* o *bloodhound*–, con la indicación de que debería llevarlo en su caballo y poniendo especial cuidado en que ni él ni los suyos se apearan antes que el mencionado sabueso, bajo pena de ser reducidos a polvo[37]. Así pues, emprendida la marcha y llegado Herla y su comitiva a la superficie, éste descubre que han pasado dos siglos desde su partida, cuando creía que no habían transcurrido más de tres días[38]. Más aún, un viejo pastor que

en general todas las razas monstruosas– poseían una innata disposición a lo demoníaco. Cfr. John BLOCK FRIEDMAN, *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*, Cambridge-Londres, Hardvard University Press, 1981, pp. 31-32. Sobre cuestiones vinculadas a las representaciones monstruosas y maravillosas, véase, además, Claude KAPPLER, *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, Madrid, Akal, 1986 y Jacques LE GOFF y Nicolas TRUONG, *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, Buenos Aires, Paidós, 2005.

[32] "…*qui nupcias tuas me conuiua gloriose uenustes, cum tibi Francorum rex filiam suam dederit*…", MAP, *op. cit.*, p. 13.

[33] "…*Sitque fedus eternum inter nos, quod tuis primum intersim nupciis, et tu meis consimili die post annum*…", *ibidem*.

[34] "…*Cauernam igitur altissime rupis ingrediuntur*…", *ibidem*, p. 14.

[35] "…*Quo residente solempniter ad nupcias, ecce pigmeus ante prima fercula , cum tanta multitudine sibi consimilium quod mensis repletis plures foris quam intus discumberent in papilionibus pigmei propriis in momento protensis; prosiliunt ab eisdem ministri cum vasis ex lapidibus preciosis et integris et artificio non imitabili conpactis, regiam et papiliones implent aurea uel lapidea suppellectile, nichil in argento uel ligno propinantuel apponunt*…", *ibidem*.

[36] "…*Celebratis igitur ibi nupciis, et talione pigmeo decenter inpenso, licencia data recedit Herla muneribus onustus et xenniis equorum, canum accipitrum, et omnium que uenatui uel aucupio prestanciora videntur*…", *ibidem*, pp. 14-15.

[37] "…*Conducit eos ad tenebras usque pigmeus, et canem modicum sanguinarium portatilem presentat, omnibus modis interdicens ne quis de toto comitatu suo descendat usquam donec ille canis a portatore suo prosiliat, dictaque salute repatriat*…", *ibidem*, p. 15.

[38] "…*Stupefactus ergo rex, qui per solum triduum moram fecisse putabat, vix hesit equo*…", *ibidem*.

le advierte de la fecha le informa también que los bretones ya no ocupan ese territorio sino que ahora lo hace un nuevo pueblo, los sajones[39]. Ante esto, algunos integrantes de la comitiva, olvidando la advertencia del rey de los pigmeos, descienden de sus caballos antes que el pequeño sabueso, convirtiéndose inmediatamente en polvo al tocar el suelo[40]. De esta forma, Herla se da cuenta de que ha sido engañando por el mencionado monarca y que ahora está condenado a errar permanentemente, puesto que el pequeño sabueso[41] no descenderá nunca de su caballo[42].

Como podemos observar, el centro del relato es el pacto realizado entre el rey de los pigmeos y Herla, pacto que se convierte en la razón fundamental de la condena de este último. Si bien dicho acuerdo, tal como sostiene Schmitt[43], evoca un convenio diabólico –aunque Walter Map nunca lo llama de esa forma– no es esta situación la que condena a Herla sino, por el contrario, el desequilibrio del intercambio. La generosidad con la que el rey de los pigmeos recompensa al soberano bretón –de hecho, duplica la cantidad de regalos– arruina la relación de reciprocidad que se había propuesto, más aún si tenemos en cuenta que el primero no esperaba ningún contra-don a cambio de su ofrecimiento. Eso justifica, según afirma el mismo Schmitt[44], que el rey Herla quede literalmente paralizado por las liberalidades de su compañero hasta el punto de no poder descender de su caballo (situación que, como vimos, lo condena al errar eternamente).

[39] "*…Saxones vero iam ducentis annis hoc regnum possederunt, expulsis incolis…*", *ibidem*.
[40] "*…Quidam autem ex sociis suis ante canis descensum inmemores mandatorum pigmei descenderunt, et in puluerem statim resoluti sunt…*", *ibidem*.
[41] En líneas generales, los bestiarios definen el perro como "…el más astuto e inteligente que el resto de los animales; y es el único que puede reconocer su propio nombre, conoce a su amo, protege su casa y sus pertenencias, muere por él, lo asiste en la casa, y se rehúsa a abandonar el cuerpo muerto de su amo. El perro no vivir separadamente del hombre…", Virginia NAUGHTON, *Bestiario Medieval*, Buenos Aires, Quadrata, 2005, p. 132. Si damos por válida esta definición, todo parecería indicar que el sabueso no sólo seguiría manteniendo su fidelidad al rey de los pigmeos, sino que también se habría erigido como custodia de los "nuevos bienes" de su amo, es decir Herla y su hueste.
[42] "*…Rex vero racionem eius intelligens resolucionis, prohibuit sub interminacione mortis consimilis ne quis ante canis descensum terram contingeret. Canis autem nondum descendit…*", MAP, *op. cit.*, p. 15.
[43] SCHMITT, *op. cit.*, pp. 135-136.
[44] *Ibidem*.

Ahora bien, ¿cuál es el objetivo que persigue Walter Map al incluir en su texto el relato del rey Herla? Todo parecería indicar que el mencionado autor busca trazar una analogía entre el mencionado soberano y Enrique II. En efecto, este último monarca se había visto involucrado en el asesinato de Tomas Becket, en 1170 (asesinato que, si no fue ordenado por él, al menos obtuvo su consentimiento). La muerte del arzobispo de Canterbury provocó un sentimiento masivo de oposición a Enrique II quien, como consecuencia de ello, se vio obligado a hacer penitencia pública. Precisamente, esta última cuestión establecería una diferencia clave entre ambos monarcas. Como vimos, Herla es condenado en virtud del pacto que celebra con el rey de los pigmeos. Con ello, estaría infringiendo la autoridad de la Iglesia, en particular en lo que atañe al monopolio de mediación que ésta se atribuye entre el mundo espiritual y material. Por el contrario, Enrique II, si bien ataca a la Iglesia, al final reconoce su error a la vez que la potestad de ésta, circunstancia materializada en el mencionado acto de penitencia pública. De esta forma, la inclusión de la Mesnada Hellequin (y, en especial, la de su líder) en el relato de Walter Map aparece como una suerte de advertencia hacia aquellos reyes o nobles que hicieran caso omiso o bien cuestionaran esa autoridad de la institución eclesiástica. La continuidad de su proceder conduciría a estos, de manera indefectible, a padecer la misma suerte que el rey Herla, es decir, la condena eterna.

La segunda obra que aborda con mayor atención la caracterización del líder de la Mesnada Hellequin es, como anticipamos, el *De congitioni sui* de Helinando de Froidmont. En ella, si bien se establecerá un origen de la Mesnada, el centro del relato radica en demostrar, en función de dicho origen, cómo y por qué ese cortejo ha desaparecido. Para realizar tales planteos, Helinando apela a dos narraciones que tienen como protagonistas a miembros del clero. En el primero de ellos[45], aparece Enrique, obispo de Orleans, que refiere un suceso maravilloso que había escuchado de un canónigo de la misma ciudad, de nombre Juan[46]. Este último, a su vez, era quien había ordenado a Noel, un clérigo a su servi-

[45] Capítulo XI, Exemplum ad hac familia Hellequini.
[46] "*…qua Henricus Aurelianensis episcopus nostri Belvacensis episcopi frater referre solebat rem valde mirabilem, quam ipse audierat ab illo qui viderat, scilicet Joanne Aurelianensis Ecclesiae canonico.*

cio, "…buen dispensador, prudente y fiel…"[47], que juntos acompañaran en su camino a Roma[48] al arcediano Bucardo de Pisy, conocido por su avaricia insaciable[49]. Antes del iniciar la marcha, Juan y Noel realizaron un pacto consistente en que, si alguno de ellos moría durante el viaje, intentaría aparecerse al sobreviviente, al cabo de treinta días, no para asustarlo sino para informarle acerca de su condición en el más allá[50]. Iniciado el trayecto y ya próximos a la Ciudad eterna, estalla una disputa entre el avaro Bucardo y Noel por cuestiones de dinero[51], por lo que este último, preso de la ira, realiza un voto al diablo pronunciando un juramento[52]. A continuación, ambos cruzan un río donde Noel se ahoga[53]. A la noche siguiente, estando Juan descansando en su cama y con una lámpara encendida por miedo a la oscuridad, se le aparece repentinamente Noel[54], vestido con una capa pluvial muy bella y de color plomizo[55]. Ante la sorpresa de Juan de verlo tan pronto de regreso, Noel le revela que sufre grandes tormentos en el más allá por haber hecho ese voto al diablo antes de ahogarse[56]. Sin esta falta, la única que cometió después

*Dicebat enim Joannes iste loquens de hac re ad praefatum episcopum…*", HELINANDO de FROIDMONT, *De congnitione sui*, Patrología Latina, col. 0731D.

[47] "*…bonus dispensator, et prudens, et fidelis…*", *ibidem*.

[48] "*…Burchardus archidiaconus, cognomento de Pisaco, iturus erat Romam. Rogavit autem me, ut quemdam clericum Natalem nomine…*", *ibidem*.

[49] "[Bucardo]*…ut avarissimus* […] *cuius avaritiam non ignorabat…*", *ibidem*, cols. 0731D-0732A.

[50] "*…Inieramus autem ego et Natalis foedus quoddam secretissimum quod uter e duobus nobis prius moreretur, intra 30 dies, si posset ad socium suum rediret, nihil ei apparitione sua terroris incutiens, sed blande illum commonefaciens, et de statu suo certificans…*", *ibidem*, col. 0732A.

[51] "*…Cum autem jam prope Romam essent, accidit quadam die ut praefatus Burchardus cum Natali clerico rationem poneret de quotidianis expensis, et de magna summa minutatim singulos nummos, et obolos exigeret, quo et in quos usus abissent…*", *ibidem*, cols. 0732A-0372B.

[52] "*…Natalis autem qui tam minutas rationes reddere mihi non consueverat, quippe cui ego tanquam mihi credebam, iratus adversus virum nobilem sordidissimae providentiae, cum in reddenda ratione deficeret, se (quod auditu quoque horrendum est!) daemonibus commendavit…*", *ibidem*, col. 0732B.

[53] "*…Eodem autem die cum quamdam aquam transvadarent idem Burchardus et Natalis, idem Natalis submersus est…*", *ibidem*, col. 0732B.

[54] "*…Sequenti vero nocte proxima cum in lecto meo quiescerem vigilans, et coram me lumen fulgeret in lampade, quia semper nocte consuevi tenebras horrescere, ecce Natalis clericus ante me astitit…*", *ibidem*.

[55] "*…cappa indutus pluviali, sicut mihi videbatur, pulcherrima, coloris plumbei…*", *ibidem*.

[56] "*…Natalis, bene veneritis: nunquid jam rediit archidiaconus? Non, inquit, domine, sed ego solus redii juxta constitutum. Mortuus enim sum* […] *Qui enim se commendat daemonibus, dat eis potestatem super se, sicut ego miserrimus feci: unde potestatem habuerunt, ut me statim submergerent, et propter hoc solum torqueor…*", *ibidem*, cols. 0732C-0732D.

de su última confesión, habría evitado esta situación[57]. A continuación, Juan le pregunta por la capa que lleva puesta, a lo que Noel responde que le pesa más que si soportara la torre de Parma sobre su espalda[58] y que su belleza representa la esperanza del perdón al que puede acceder, gracias a su última confesión[59]. Juan promete ayudarlo no sin antes preguntarle si él forma parte de la Mesnada Hellequin. Aquél contesta negativamente y agrega que dicha mesnada hace muy poco tiempo que terminó su deambular porque había ya acabado la penitencia que tenía impuesta[60]. Finalmente, antes de desaparecer, Noel indica a Juan que el nombre popular del rey de la mesnada como *Hellequinus* es incorrecto, debiéndose llamar *Karlequinus*. Esto es así ya que su denominación deriva del rey Carlos V quien, a su vez, ya había expiado sus pecados gracias a la intervención de san Dionisio y, por tanto, había sido liberado de su pena[61]. Como podemos observar en toda la narración, Helinando no innova a la hora de fijar el origen de la mesnada, ya que éste, como señalaba Walter Map, estaría vinculado a los pecados cometidos por un rey, *Karlequinus–Carlos V*. La novedad, por el contrario, radica en la figura de su líder, al igual que en el origen y fin de ese ejército fantasmal. ¿A quién se refiere Helinando a con este misterioso y esquivo Carlos V? Durante largo tiempo, se sostuvo que esta figura derivaba de una inter-

[57] "…*Nam bene confessus eram de omnibus peccatis meis, et in nullum recideram…*", *ibidem*, col. 0732D.

[58] Cabe aclarar que este recurso literario de remitir a lugares reales –única ocurrencia en todo el relato– es utilizada por Helinando como una forma de ilustrar y alertar al lector acerca de la magnitud del sufrimiento que ocasiona la pena cometida. Sobre esta cuestión véanse, por ejemplo, George MINOIS, *Historia de los infiernos*, Barcelona, Paidós, 1994; Howard Rollin PATCH, *El otro mundo en la literatura medieval*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983 y Brian STOCK, *The Implications of Literacy. Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Princeton, Princeton University Press, 1983.

[59] "…*Tunc ego* [Joannes]*: Quomodo tam pulchram cappam habetis, si in tormentis estis? Domine, inquit, haec cappa, quae tam pulchra vobis videtur, ponderosior et gravior est mihi, quam turris Parmensis, si mihi superposita esset. Pulchritudo autem ista spes est veniae quam habeo propter confessionem, quam feci…*", HELINANDO de FROIDMONT, *op. cit.*, col. 0732D.

[60] "…[Joannes] *Certe, inquam, ego vobis succurram, quantuncunque potero; sed obsecro ut dicatis mihi, si vos estis deputati in illa militia quam dicunt Hellequini. Et ille* [Natalis]*: Non, domine. Illa militia jam non vadit, sed nuper ire desiit, quia poenitentiam suam peregit…*", *ibidem*.

[61] "…*Corrupte autem dictus est a vulgo Hellequinus, pro Karlequinus. Fuit enim Carolus quintus, qui peccatorum suorum longam egit poenitentiam, et nuper tandem per intercessionem beati Dionysii liberatus est…*", *ibidem*, cols. 0732D-0733A.

polación tardía del texto de Helinando, hecha en el siglo XIII, y que se trataba del rey Carlos V de Francia –hijo de Felipe IV, el hermoso–. Esta afirmación ha sido rebatida, más recientemente, por Schmitt y Le Goff, entre otros. En particular, este último afirma que "…Carlos V es una mala traducción ya que sólo se trata de Carlomagno. Sería una alusión adicional al famoso pecado de Carlomagno[62] que tanto obsesionó al imaginario medieval, conforme la costumbre de empañar con un gran falta las grandes virtudes y comportamientos maravillosos del héroe del Medioevo…"[63]. Esta posición se vería reforzada, según Schmitt, por la alusión a que la intercesión de san Dionisio fue la que permitió el fin de la penitencia de *Karlequinus*[64].

Más allá de esta polémica, lo central en esta cuestión es la relación que el texto establece entre el mencionado *Karlequinus* y la culminación de su castigo. En efecto, el fin de dicha condena es el que determina, el mismo tiempo, el "fin" de la Mesnada. La justificación acerca de dicho fin cobra mayor relevancia en el segundo relato de Helinando[65], que dice haberlo escuchado de su tío paterno Helebaudo, antiguo camarero del ya fallecido arzobispo de Reims, Enrique[66]. Un día en que el mencionado

---

[62] Sobre esta cuestión, Joseph Duggan subraya que "…ya desde el siglo IX circulaban leyendas referidas a un gran pecado que había cometido Carlomagno. Este pecado no estaba, en un principio, especificado en lugar alguno, pero la *Karlamagnús Saga* informa de que el pecado fue de incesto. Esta saga es una compilación de varias historias sobre Carlomagno recogidas en un manuscrito del siglo XIII, pero parece derivar de fuentes del siglo XI, la mayoría de las cuales eran canciones de gesta. La primera rama de la saga es una relación de los acontecimientos sucedidos en la vida de Carlomagno hasta el principio de la *Chanson de Roland*. Tras frustrar una conspiración y ser coronado emperador, nos cuenta la saga, Carlomagno tuvo una relación ilícita con su hermana, Gelem o Gilia (Gille en la tradición francesa). Más adelante, confesó todos sus pecados, excepto aquél a su capellán, Egidius (San Gil). Dios comunicó a éste la omisión por medio de una revelación, haciendo que un ángel colocara un pergamino con la revelación sobre el altar mientras Gil decía misa. El resultado físico de esta unión fue *Roland*, que es, por consiguiente tanto el sobrino de Carlomagno como su hijo…", Joseph DUGGAN, "El juicio de Ganelón y el mito del pecado de Carlomagno en la versión de Oxford de la *Chanson de Roland*", en Joan Ramón RESINA (ed.), *Mythopoesis: Literatura, totalidad, ideología*, Barcelona, Anthropos, 1992, p. 62.

[63] Jacques Le GOFF, *Héros et merveilles du Moyen* Âge, París, Seuil, 2008, p. 191.

[64] "*…La mention de saint Denis permet d`y voir une vague reference aux Carolingiens, don't bien des visions décrivent depuis longtemps les tourments dans l`au-delá…*", SCHMITT, *op. cit.*, p. 138.

[65] Capítulo XI, *Iterum aliud exemplum ad idem*.

[66] "*…De qua re certissimum referebat exemplum patruus meus Hellebaudus, Henrici quondam Remensis archiepiscopi cubicularius…*", HELINANDO de FROIDMONT, *op. cit.*, cols.

Helebaudo y su servidor cabalgaban hacia Arrás –bajo las órdenes del arzobispo Enrique–, al llegar a un bosque, en horas del mediodía[67], escucharon fuertes ruidos de caballos, armas y gritos de guerra, proferidos por una multitud de almas de difuntos y demonios[68]. Entre esos ruidos, Helebaudo y su acompañante lograron escuchar un mensaje que decía que el preboste de Arques iba a unirse en breve a ese cortejo, al igual que, poco tiempo después, también lo haría el arzobispo de Reims[69]. Tras haberse persignado, Helebaudo y su sirviente decidieron acercarse al bosque pero, a medida que avanzaban, los espectros iban desapareciendo, escuchándose solamente confusos ruidos de armas y caballos[70]. Luego de este suceso, ambos personajes reemprenden su regreso a Reims, donde encuentran al arzobispo muy enfermo, muriendo a los quince días, tras lo cual su alma fue llevada por un grupo de malos espíritus al más allá[71]. Este último grupo es descripto como integrado por almas de difuntos

0733A-0733B.

[67] Esta mención de la aparición de la Mesnada durante el día parecería responder a un intento de Helinando de despejar toda posibilidad de confusión o engaño que podría llegar a producirse durante la noche. En otras palabras, si bien esa localización temporal constituye toda una novedad, no lo es tanto como mecanismo para dotar de credibilidad al relato. En líneas generales, los principales recursos que dotan de veracidad a la narración estarían dados por los personajes –casi siempre clérigos– que se convierten en testigos o que interactúan con la Mesnada. Sobre el significado de los parajes y su relación con las apariciones de los muertos, véanse, entre otros, LE GOFF, *op. cit.*; Franco CARDINI, *Magia, brujería y superstición en el Occidente medieval*, Barcelona, Península, 1982.

[68] "*…Dominus meus archiepiscopus mittebat me apud Attrebatum. Cum autem circa meridiem apud quoddam nemus appropinquassemus, ego et famulus meus, qui me praecedebat celerius equitans, ut mihi pararet hospitium, audivit ille tumultum magnum in nemore, quasi multiplices et varios equorum fremitus, armorum sonitus, et velut voces multitudinis impetu proruentis in bellum* […]. *Mira enim vidi et audivi. Nemus enim istud defunctorum animabus et daemonibus plenum est …*", HELINANDO de FROIDMONT, *op. cit.*, cols. 0733B-0733C.

[69] "*…Audivi autem illos clamare et dicere: Jam habemus praepositum de Arca: in proximo autem habebimus archiepiscopum Remensem…*", *ibidem*, col. 0733C.

[70] "*…Signum crucis nostris frontibus imprimamus, et securi procedamus. Cum ergo processissem, et ad nemus pervenissem, jam umbrae processerant, et tamen voces quasdam confusas audivi, et fragores armorum, et equorum fremitus; sed nec umbras videre, nec voces intelligere potui…*", *ibidem*, col. 0733C.

[71] "*…Cum autem redissemus, jam archiepiscopum invenimus in extremis, nec post has voces 15 diebus supervixit. Unde conjicitur, eum ab illis spiritibus raptum, a quibus auditum fuerat rapiendum…*", *ibidem*.

que montan demonios con forma de caballos y portando armas tan pesadas como la gravedad de sus pecados[72].

Resulta evidente que la caracterización que hace Helinando acerca de todos estos grupos de "malos espíritus" es explícitamente infernal. Sus integrantes son *bellatores* condenados –la *imagen* inversa del *miles Christi*– que montan demonios. Dicha caracterización –en la que no aparece ninguna mención a Hellequin o a cualquier otro líder semejante– busca establecer claramente la idea de que el origen y fin de la Mesnada están ligados exclusivamente al mismo *Karlequinus*. La posible confusión entre ambos contingentes se justificaría, según Helinando, en una afirmación de Virgilio que sostenía que los héroes muertos se aparecían a los vivos con las vestimentas que habían usado habitualmente en su existencia, a la vez que se preocupaban por el cuidado de los caballos, armas y carros que habían poseído[73]. El mismo Helinando refuta esta afirmación demostrando que tanto los caballos –demonios–, las ropas –la capa grisácea que lleva Noel– y las armas –los pecados cometidos– que portan los espectros no son las mismas que poseyeron en vida sino que, por el contrario, son los signos de los castigos y tormentos que padecen esos espíritus en el más allá a causa de sus pecados.

De tal manera, Helinando, al establecer claramente el fin de la mesnada –mediante los argumentos anteriores– caracteriza las apariciones que describe simplemente como ejércitos de condenados, en el cual se mezclan difuntos y demonios, y cuya función no sería otra que la de

[72] "*…Hinc apparet, quales equi sint illi, super quos aliquando defunctorum animae videntur equitare. Sunt enim daemones se in equos transformantes, quorum sessores sunt animae miserrimae peccatis oneratae, tanquam armis quibusdam et clypeis onustatae…*", *ibidem*, cols. 0733C-0733D. Esta idea de continuidad de la pena en el más allá, conocida como adecuación "metonímica" de la falta, se basa en el principio de que los condenados están en tal situación merced a un castigo divino y, más importante aún, por su propia elección. Es decir, si aceptamos que la sanción es siempre inherente a dicha falta, el hecho de que estos condenados hayan persistido en su pecado es lo que determina finalmente su castigo. Sobre esta cuestión véase, por ejemplo, Ariel GUIANCE, *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (siglos VII-XV)*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1998; MINOIS *op. cit.* y Amaia ARIZALETA, "El imaginario infernal del autor del Libro de Alexandre", *Atalaya*, 4 (1993), 69-91.

[73] "*…Eodem loco accipienda est Virgilii auctoritas de heroibus, quos apud inferos relegavit, quos dicit nosce solum suum, et sua sidera: qui etiam res leviores, quas vivi exercuerant, eos post mortem exercere testatur dicens: Quae gratia currum, armorumque fuit vivis, quae cura nitentes. Pascere equos, eadem sequitur tellure repostos…*", HELINANDO de FROIDMONT, *op. cit.*, cols. 0731B-0731C.

anunciar la muerte de un personaje malvado y, eventualmente, reclamar su alma. En este sentido, es interesante observar cómo este *exercitum mortuorum* –sea el primer contingente infernal o el segundo grupo de "malos espíritus"– se convierte en un mecanismo de crítica y advertencia hacia los sectores más poderosos del clero[74] –recordemos el ejemplo del obispo de Reims– y de la monarquía –Carlomagno-*Karlequinus*–. Así, aquellos comportamientos reprobables que podían permanecer en secreto para los hombres no lo harían para Dios, con lo cual el castigo sería inexorable.

En función de lo expuesto hasta ahora, podemos apreciar cómo la Mesnada ha perdido definitivamente el carácter ambivalente que tenía en relación a cierta posibilidad de salvación (formulada, un siglo atrás, por Orderico Vital), al menos en lo que atañe a la salvación individual y en función de la intervención exclusiva de la Iglesia. Tal razonamiento es totalmente válido para Walter Map pero no lo es del todo para Helinando (o, al menos, requeriría algunas precisiones). A juicio de este último, mientras la Mesnada "existió", liderada por *Karlequinus*, la posibilidad de salvación individual estuvo presente –tal como lo decía Orderico Vital–. Luego, al cumplir *Karlequinus* con su penitencia, ello supuso también el "fin" de la Mesnada, clausurando toda posibilidad de salvación. Esto último daría lugar a esas apariciones grupales de fantasmas anónimos, seres indefectiblemente condenados, cuya función es reclamar las almas de futuros difuntos. Así, Helinando plantea claramente un cambio funcional de esta aparición de tipo grupal, que se traduce en la pérdida del atributo penitencial. Este cambio sería resultado, a juicio de Schmitt[75] y Le Goff, del "nacimiento" del Purgatorio. La determinación de un lugar específico en el más allá, con una función exclusiva, despojó a la Mesnada de su atributo penitencial, quedando definida ahora –tanto para Helinando como para Walter Map– como un grupo de almas irredentas,

[74] Es válido subrayar que los clérigos cuyas imágenes son construidas a partir de atributos negativos pertenecen al clero secular –en los relatos considerados, un obispo y un arcediano–. Esta cuestión, quizás, pueda ser atribuida a la formación que tuvo Helinando en la orden de Citeaux. Sobre el papel representado por esta orden véase, por ejemplo, Marcel PACAUT, *Les moines blancs. Histoire de l'ordre de Cîteaux*, París, Fayard, 1993 y André VAUCHEZ, *La espiritualidad del Occidente medieval*, Madrid, Cátedra, 1995.
[75] SCHMITT, *op. cit.*, pp. 138-139.

atormentadas por la gravedad de sus pecados y condenadas para toda la eternidad.

## El rey Arturo, nuevo líder la Cacería salvaje

Como dijimos al comienzo, al promediar la segunda década del siglo XIII, Gervasio de Tilbury presenta a Otón IV su obra, *Otia Imperialia*, en la cual es posible identificar (dentro de varias referencias a apariciones grupales), dos pasajes que aluden específicamente al *exercitum mortuorum*. En la primera de ellas –*tertia decisio*, LVIII, *De militibus, qui apparent*–, el erudito de Tilbury nos relata que, en la cima de un peñasco en Cataluña, existe una planicie en la cual, al mediodía, aparece una multitud de caballeros que combaten entre sí. Sin embargo, si alguien se aproxima a dicho lugar, no se ve nada en el lugar[76]. Como podemos observar, se trata de una aparición de tipo colectivo que, posiblemente, pueda ser asociada a la Mesnada Hellequin, al menos en lo que atañe a su composición exclusivamente caballerezca. Sin embargo, ese contingente armado no tiene calificativo alguno, figurando sólo como una turba de anónimos caballeros. Además, en la narración no se menciona función alguna de tal aparición –cuyos integrantes sólo se limitan a luchar entre sí–. Podría pensarse, pese a todo ello, que estamos ante una novedosa forma de aludir a la Mesnada, pero un análisis más detenido de las fuentes nos mostrará que tales planteos no son tan originales. En efecto, todo parece indicar que Gervasio se hizo eco de lo narrado por Helinando, en particular en lo referido a su segundo relato –el protagonizado por su tío Helebaudo–. Ambos tienen elementos convergentes: el momento de la aparición –el mediodía–, su conformación –una anónima turba de caballeros– y la particular forma de desaparecer, es decir, ante la proximidad de un ser vivo. También es cierto que existen, al menos, tres grandes diferencias entre ambos autores. Helinando establece explícitamente la función de esta aparición, su carácter ambulatorio –derivado de

[76] "*…In Catalonia est rupes in aliquantam planitiem extensa, in cujus summitate circa meridianam horam conspiciuntur milites arma gestantes seseque more militum hastis impellentes. Si vero ad locum quis accesserit, nihil prorsus hujusce rei apparet…*", OI, p. 26.

la anterior– y su esencia demoníaca, factores que Gervasio desconoce por completo. No obstante, es posible inferir que, dado que la anónima tropa de caballeros de este último está obligada a combatir constantemente, quizás pudiera pensarse en un conjunto de condenados, que redimen sus pecados en una lucha perpetua en ese lugar. Esto último, a su vez, explicaría la pérdida del citado carácter ambulatorio propio de la mesnada.

A primera vista, pues, Gervasio utiliza varios argumentos de Helinando para sostener el fin de la Mesnada. Por el contrario, y como veremos a continuación, el erudito de Tilbury resignificará tales cuestiones para caracterizar otras apariciones de tipo grupal (distintas a la propia Mesnada que, dicho sea de paso, nuestro autor llama Familia artúrica –*familia Arturi*–). En efecto, este cambio en el nombre, como así también de su líder, es desarrollado en la *segunda decisio*, capítulo XII, titulado *De insulis Mediterranei mari Sicilia*. En ese pasaje, Gervasio nos cuenta que en Sicilia se encuentra el monte Etna, vulgarmente conocido como monte Mongibel, en cuyo erial, según narran los habitantes locales –*indigenae*–, apareció Arturo el Grande en tiempos contemporáneos –*nostris temporibus*–. Cierto día, un joven palafrenero al servicio del obispo de Catania fue enviado a perseguir, entre precipicios y senderos escarpados, un caballo fugitivo. A medida que el joven avanzaba en su búsqueda, descubrió una amplia y hermosa meseta en la cual se levantaba un palacio en el que residía, sentado en su trono, el rey Arturo. Recibido el joven por el monarca, este último lo indagó por las razones de su visita y, a continuación, le devolvió su caballo junto a una gran cantidad de presentes para el obispo. Finalmente, Arturo le relató al muchacho que él residía en ese palacio subterráneo para curarse de las heridas infligidas por su sobrino Mordred y el duque de los sajones Childerico, heridas que, por otra parte, volvían a abrirse todos los años. Tras ello, la narración de Gervasio continúa refiriendo que, en la "Gran" y "Pequeña" Bretaña, los guardabosques dicen es muy frecuente observar y escuchar, al mediodía o al inicio de la noche, especialmente en días de luna llena, una multitud de caballeros, junto a sus perros y cuernos de caza. De acuerdo a esos testigos, estos caballeros se autodenominan la sociedad o familia

artúrica –*societate et familia Arturi*–[77]. Ambos pasajes, como podemos observar, se centran en un mismo protagonista, el legendario rey Arturo y su mesnada, pero lo hacen en dos espacios geográficos diferentes.

Examinemos los diferentes elementos que componen la primera parte de nuestro último texto, ubicado en Sicilia. La elección de este espacio, en principio, respondería al hecho de que allí se consolidan, hacia el siglo XIII, al menos dos tradiciones. La primera, identificada con la leyenda artúrica[78], comienza a difundirse a partir del siglo anterior por el sur de la Península Itálica –incluida Sicilia– gracias a la influencia de la caballería normanda. Testimonio de ello, como bien apunta Schmitt[79], es la iconografía del rey Arturo que se encuentra en los mosaicos de la catedral de Otranto, datada en torno a 1165. La segunda de estas tradiciones –mucho más antigua– consiste en ubicar en el monte Etna el ingreso al Averno. No obstante, esta tradición sufre una modificación con la aparición del Purgatorio. Como sostiene Watkins[80], al examinar los diferentes textos que aluden a dicho lugar, nos encontramos ante un con-

[77] "*…In Sicilia est mons Aetna […] Hunc autem montem vulgares Mongibel appellant. In hujus deserto narrant indigenae Arturum magnum nostris temporibus apparuisse. Cum enim uno aliquo die custos palafredi episcopi Catanensis commissum sibi equum depulveraret, subito impetu lascivae pinguedinis equus exiliens ac in propriam se recipiens libertatem, fugit. Ab insequente ministro per montis ardua praecipitiaque quaesitus nec inventus, timore pedissequo succrescente, circa montis opaca perquiritur. Quid plura? arctissima semita sed plana est inventa; puer in spatiosissimam planitiem jucundam omnibusque deliciis plenam venit, ibique in palatio miro opere constructo reperit Arturum in strato regii apparatus recubantem. Cumque ab advena et peregrino causam sui adventus percontaretur, agnita causa itineris, statim palafridum episcopi facit adduci, ipsumque praesuli reddendum ministro commendat, adjiciens, se illic antiquitus in bello, cum Modredo, nepote suo, et Childerico, duce Saxonum, pridem commisso, vulneribus quotannis recrudescentibus, saucium diu mansisse. Quinimo, ut ab indigenis accepi, exenia sua ad antistitem illum destinavit, quae a multis visa et a pluribus fabulosa novitate admirata fuerunt. Sed et in sylvis Britanniae majoris aut minoris consimilia contigisse referuntur, narrantibus nemorum custodibus, quos forestarios, quasi indaginum ac vivariorum ferinorum aut regiorum nemorum custodes, vulgus nominat, se alternis diebus circa horam meridianam et in primo noctium conticinio, sub plenilunio luna lucente, saepissime videre militum copiam venantium et canum et cornuum strepitum, qui sciscitantibus se de societate et familia Arturi esse affirmant…*", OI, pp. 12-13.

[78] Sobre la difusión de esta leyenda véase, por ejemplo, Derek PEARSALL, *Arthurian Romance: a short introduction*, Oxford, Blackwell, 2005; Christopher CANNON, *The Grounds of English Literature*, Oxford, Oxford University Press, 2004; Carlos GARCÍA GUAL, *Historia del rey Arturo y de los nobles y errantes caballeros de la Tabla Redonda: análisis de un mito literario*, Madrid, Alianza, 1994.

[79] SCHMITT, *op. cit.*, p. 140.

[80] WATKINS, *op. cit.*, pp. 172-173.

junto variado de posiciones, situación que se complejiza aún más cuando se trata del destino de los difuntos en el más allá. Sabemos que algunos escritores medievales situaban el Purgatorio en los límites exteriores o superiores del Infierno mientras que otros afirmaban que quienes estaban destinados a las llamas eternas sufrían un castigo temporal en una zona intermedia totalmente sulfurosa. Finalmente, concluye Watkins, un tercer grupo de autores sostenía que el purgatorio se ubicaba en el interior de la Tierra, en profundas cavernas debajo de la superficie o, tal vez, en las temibles grietas del monte Etna. En este sentido, Gervasio se inclina por esta última idea de proximidad entre espacio terrestre y espacio de purgación al decir "…mientras las almas están en lugares de castigo que son, a la vez, borde y frontera de nuestro mundo, por dispensa divina se aparecen a sus familiares y amigos…"[81]. Es precisamente esta idea la que define el contexto de aparición del rey Arturo. Como es sabido, Geoffrey de Monmouth, en su *Historia Regum Britanniae*, relata que, en la batalla que lo enfrentó a Mordred, Arturo fue herido mortalmente y trasladado desde el lugar del combate a la isla de Avalón, a fin de curar tales heridas[82]. Luego, en textos posteriores –que conforman la llamada *Vulgata artúrica*[83]– se establecerá que Mordred no era sobrino del monarca sino su hijo, fruto de una relación incestuosa, aunque ignorada por Arturo, con su hermana Morgana. Como consecuencia de ello, Arturo debería permanecer en el Purgatorio hasta tanto ese pecado haya sido perdonado. La combinación de todos estos elementos, junto a la manipulación

[81] MGH, p. 391; OI, p. 38.

[82] "…*Sed et inclytus ille Arturus rex letaliter vulneratus est, qui illinc ad sananda vulnera sua in in sulam Avallonis advectus…*", GOTTFRIED de MONMOUTH, *Historia Regum Britanniae* (ed. de Brut Tysilio, Halle, Eduard Anton, 1854, p. 157).

[83] Esta se integra por varios relatos, a saber: la *Estoire del Saint Graal* –que trata sobre la llegada del Santo Grial a Inglaterra en manos de José de Arimatea y su hijo Josefo–; la *Estoire de Merlin* –que cuenta el nacimiento y los prodigios del mago Merlín, como así también los primeros días de Arturo–, la *Suite du Merlin* –que narra, entre otras cosas, la muerte del mago a manos de su pupila Nimue–, el *Lancelot propre* –relata aventuras de Lancelot y otros caballeros de la Mesa Redonda, finalizando con el amorío entre éste y la reina Ginebra–, la *Queste del Saint Graal* –que describe búsqueda del Santo Grial y su hallazgo por parte de Galahad– y la *Mort Artu* –que refiere cómo el hada Morgana le contó a Arturo la infidelidad de Ginebra, la muerte de Arturo a manos de Mordred, la caída del reino y su traslado a Avalon cuidado por la misma Morgana–.

de las tradiciones, permitirían a Gervasio crear un relato que ubica al legendario Arturo en el monte Etna.

Para concluir, falta por analizar el intercambio que realiza Arturo con el joven palafrenero. Aquél colma de regalos a este último, en una clara relación de don. Pero tal relación se plantea entre vivos y muertos, situación que recuerda el intercambio entre Herla y el rey de los pigmeos y que resultaría en la condena del primero. En efecto, como ya dijimos, además del desequilibrio en el intercambio de los regalos, la condena de Herla estaría dada, principalmente, por el vínculo establecido entre el mundo de los muertos y de los vivos, sin intermediación de la Iglesia. Si bien esta situación parece repetirse en nuestro fragmento, ese asunto se resuelve en la medida en que el destinatario final de los regalos de Arturo es el obispo de Catania, miembro de la Iglesia y, por tanto, mediador válido entre ambos mundos.

El segundo pasaje del erudito de Tilbury traslada la acción de Sicilia a la "Gran" y "Pequeña" Bretaña, donde se localiza la aparición de la Familia artúrica. Esta puede darse tanto cerca del mediodía como en las noches de luna llena, situación que se diferencia de apariciones similares mencionadas por Gervasio. Pero, más importante aún, es su denominación y composición. Son sus propios miembros quienes se hacen llamar parte de la tropa del rey Arturo, buscando que se los identifique como tal. En otras palabras, ellos no son una turba anónima de caballeros sino un ejército claramente identificable, servidores de un rey legendario como es Arturo. Dicho proceso de diferenciación se potencia aún más cuando observamos su composición ya que, si bien todos son caballeros, no todos están armados para la guerra. En cambio, ellos están dispuestos, de manera inequívoca, para la caza, pues aparecen con perros y los cuernos. Este último objeto, afirma Guerreau[84], es el que confiere su apariencia al cazador, tal como se puede observar tanto en la iconografía como en los manuales de caza, en los que se desarrollan largas explicaciones sobre el arte de hacer sonar esos cuernos.

[84] Alain GUERREAU, "La caza", en Jacques LE GOFF y Jean-Claude SCHMITT (eds.), *Diccionario razonado del Occidente medieval*, Madrid, Akal, 2003, p. 141.

De tal manera, la verdadera innovación que introduce Gervasio es identificar esta tropa de caballeros cazadores con su líder, el rey Arturo, estableciendo, de manera más o menos intencional, las bases para la futura equiparación de la Mesnada con la Cacería salvaje. No obstante, el erudito de Tilbury no avanza en este proceso porque la característica central de dicha Cacería –esto es, su carácter manifiestamente diabólico– parecería no estar presente en su relato (o, al menos, no de manera explícita). Recordemos que Arturo, si bien culpable de un pecado, no se halla condenado eternamente sino que está cumpliendo su penitencia en el Purgatorio y puede aparecerse a sus familiares y amigos. El paso definitivo a la diabolización de la Familia artúrica (o, lo que es lo mismo, su equiparación a la Cacería salvaje), lo habrá de dar, de forma indudable, un contemporáneo al erudito de Tilbury, Esteban de Borbón.

Para terminar, cabría preguntarse cuáles fueron los motivos que llevaron a Gervasio de Tilbury a diferenciar explícitamente esta Familia artúrica del resto de las apariciones grupales de similar tenor, readaptando y resignificando las tradiciones existentes acerca de la Mesnada Hellequin. Una posible respuesta a dicha pregunta quizás deba relacionarse con el destinatario de los *Otia imperialia*, el emperador Otón IV. En este sentido, recordemos que éste, luego de ser coronado emperador en Roma por el papa Inocencio III, el 21 de octubre de 1209, tomó una serie de medidas, entre ellas la anulación del Concordato de Worms, que hicieron que el mencionado Papa lo excomulgara el 10 de noviembre de 1210[85]. Esta situación será aprovechada por los príncipes alemanes rivales para elegir, en la Dieta de Nuremberg de 1211 (con la complicidad tanto de Inocencio III como de Felipe II de Francia) a Federico II Hohenstau-

[85] Luego de los disturbios que se produjeron durante su coronación, Otón abandonó Roma para dirigirse a Pisa, llegando a esta ciudad el 20 de noviembre. Por consejo de sus colaboradores más cercanos, decidió incumplir las promesas dadas al Papa –en especial, la que dejaba en manos del pontificado la elección de los obispos alemanes y la entrega de todas las rentas de las sedes vacantes– e intentó restaurar el poder imperial en Italia. Así, expulsó a las tropas papales de Ancona y Spoleto, al tiempo que declaraba ambos territorios como feudos imperiales y reclamaba a Federico Hohenstaufen, ahora protegido del Papa, un homenaje como vasallo suyo por las posesiones que éste tenía en Calabria y Apulia. Como Federico se rehusó a prestar tal homenaje, Otón decidió requisar los feudos de aquél.

fen como emperador[86]. Gervasio, conocedor de todos esos hechos, podría haber encontrado en la figura de Arturo un personaje adecuado para trazar un paralelismo con Otón IV. Ambos han sido castigados –uno se encuentra en el Purgatorio y el otro ha sido excomulgado– pero dicha pena no es definitiva sino que puede ser revertida mediante la penitencia –lo que explicaría la renuencia del autor a caracterizar como demoníaca a la Familia artúrica–. Esta lógica también permitiría al erudito de Tilbury recordar al emperador los límites de su autoridad, en particular el respeto que le debía al poder espiritual en general y a su máxima autoridad, en particular. Esta misma obediencia quizás también abarcaría a los príncipes que se levantaron contra Otón quienes, como hacen los caballeros de la Familia artúrica que se reconocen y definen como hombres de su rey, deberían hacerlo con su verdadero emperador.

En suma, la construcción de una aparición grupal específica se constituye de esta forma en una importante herramienta de enseñanza en lo que atañe al comportamiento que se espera de un monarca. Si bien esta mecánica no era algo distintivo, Gervasio de Tilbury innova en la elección del personaje central, el rey Arturo, quien, llamativamente, poco tiempo después sería colocado al frente de una tropa de caballeros condenados, acompañados por demonios: la Cacería salvaje. Así, este tipo de estructuras trasciende la esfera de lo meramente literario para demostrar la capacidad que tuvo la sociedad medieval para elaborar modelos discursivos con una profunda incidencia en el poder político de su tiempo.

[86] Como es sabido, la disputa entre ambos se resolverá en 1214, en la conocida batalla de Bouvines.

# ROMA HAGIOGRÁFICA: LA IMAGEN DE LA CIUDAD Y LA CULTURA CLÁSICAEN LA HAGIOGRAFÍA HISPANA DE LA TEMPRANA EDAD MEDIA


**Ariel GUIANCE**

(CONICET – Universidad Nacional de Córdoba)


Rodeada de una aureola de prestigio, tradición y leyenda, la ciudad de Roma tuvo, a lo largo de los tiempos, una dimensión imperecedera en la cultura occidental. Evocada como símbolo de una grandeza pasada, núcleo de la religión cristiana, creadora de un extenso imperio, origen de valores permanentes (entre muchas otras posibilidades), la historia romana se presentó como fuente inagotable de recursos discursivos, a los se apeló con diversos intereses a lo largo de los tiempos. Por cierto, esa apelación no siempre fue positiva, lo que llevó a caracterizar esa urbe como origen de muchos males y funestas costumbres. No obstante, aun en esos casos, Roma sirvió como parámetro de referencia, patrón del que la literatura hizo uso y abuso a través de los siglos.

Precisamente, entre esas distintas referencias a la Ciudad eterna y su historia se cuenta la que hicieron los diversos hagiógrafos medievales. Ya sea para alabarla o denostarla, Roma es elemento frecuente en la hagiografía (en particular, lógicamente, por su vinculación al desarrollo de la Iglesia cristiana). Nuestro propósito, en esta oportunidad, es realizar un breve rastreo de las diversas alusiones al mundo romano que figuran en los relatos hagiográficos elaborados en Hispania entre los siglos IV y X, esto es, desde el nacimiento de la primeras manifestaciones locales sobre la vida de los santos y mártires hasta los siglos centrales de la

ocupación musulmana de la Península ibérica. Tal caracterización no sólo comprenderá el retrato específico que elaboraron los autores de esos textos acerca de la ciudad y su pasado sino, además, la manera en que interpretaron ciertos valores clásicos y los reformularon en sus relatos. Así, oscilando entre los estereotipos y la innovación, ellos supieron recurrir a una imagen de la tradición romana a la que alabaron o criticaron, pero nunca desdeñaron.

## Prudencio y los valores romanos

En la producción hagiográfica hispana, la primera gran alusión a Roma y sus glorias de antaño está presente, como era de esperar, en la obra de Aurelio Prudencio. Éste, por lo demás, también hace un amplio uso de la literatura clásica en sus textos, en particular, en el *Peristephanon liber*, redactado en los años finales del siglo IV y principios del V (mediando un viaje de nuestro autor a la propia ciudad de Roma). En él se traza una semblanza de varios mártires hispanos y del resto del Mediterráneo, en una serie de poemas de desigual extensión. Tal obra puede ser considerada, en lo que atañe a nuestro tema, desde al menos tres puntos de vista: por un lado, podrían rastrearse los autores clásicos empleados por Prudencio y sus respectivos contextos de utilización. Junto a esto, deberían analizarse aquellas referencias al mundo romano que fueron utilizadas por nuestro hagiógrafo con criterios históricos o de índole política. Por último, sería preciso indagar en la aparición de ciertos principios filosóficos o religiosos paganos que, convenientemente adaptados, sirvieron a Prudencio para crear una cultura cristiana que exaltara el martirio. Veamos sintéticamente estos apartados.

Desde el primer punto de vista, varios fueron los especialistas que llevaron a cabo un inventario pormenorizado del bagaje intelectual con que contaba Prudencio y del cual hizo uso extensivo en sus obras. Por ende, no vamos a ahondar en estas páginas sobre tal tema, que ha conocido investigaciones señeras y muy documentadas al respecto[1].

[1] Prácticamente todos los autores que han editado la obra de este poeta (o la han analizado desde distintas perspectivas) incluyen entre sus consideraciones el tema de las influencias

Apenas recordemos que, en el mencionado *Peristephanon*, el hispano cita en primer lugar (y con mucha frecuencia) la *Eneida* y las *Geórgicas* de Virgilio, junto al *Carmen saeculare* y los *Épodos* de Horacio. Tras ellos deben señalarse las *Historias* de Amiano Marcellino, las tragedias *Octavia, Tiestes, Las troyanas, Hércules furioso*, *Edipo* y *Fedra* de Séneca, la *Historia naturalis* de Plinio, la *Tebaida* de Estacio, la *Farsalia* de Lucano, el *De rerum natura* de Lucrecio y las *Metamorfosis* de Ovidio. También se menciona, conformando un interesante repertorio de citas, al egipcio Claudiano, de quien Prudencio emplea sus *In Rufinum, In Eutropium*, el *Epithalamium de nuptiis Honorii Augusti*, *De bello Gildonico, De bello gothico, De consulato Stilichonis y los Panegyricus de tertio* y *quarto consulatu Honorii Augusti*. Se trata, como es fácil de advertir, de un significativo conjunto de autores del repertorio latino, ampliamente difundidos en la parte occidental del imperio y al alcance de importantes sectores de la *élite* dirigente. Tal repertorio comprende desde las obras más tradicionales de la literatura clásica hasta textos de autores contemporáneos a Prudencio (como es el caso del poeta Claudiano, quien también se encontraba en Roma cuando nuestro personaje, como señalamos, visitó esa ciudad). Todo ese conjunto de textos, además, evidencia otra característica de gran relevancia en lo que atañe a la cultura letrada de la época. En efecto, para ese entonces, la conversión de los aristócratas imperiales hizo que surgieran "nuevas formas culturales que combinaron elementos romanos y cristianos en una síntesis estable"[2]. Por consiguiente, estos hombres intentaron fusionar, de la mejor manera que pudieron, todo un legado erudito procedente del mundo antiguo con los nuevos postulados ideológicos y religiosos impuestos por el cristianismo. Así, por ejemplo, con respecto a Claudiano (por citar sólo un caso), Prudencio parafrasea

clásicas que aparecen en los textos de Prudencio. Desde el antiguo libro de Hermann BREIDT, *De Aurelio Prudentio Clemente Horatii imitatore*, Heidelberg, G. Winter, 1887, pasando por la obra de Maurice LAVARENNE, *Étude sur la langue du poète Prudentius*, París, Société française d'imprimerie et de librairie, 1933, hasta llegar al moderno análisis de Martha MALAMUD, *A Poetics of Transformation. Prudentius and classical Mithology*, Ithaca, Cornell University Press, 1989, todos los especialistas se han hecho eco de este asunto. Algunos de esos trabajos serán citados en notas siguientes.

[2] Michael ROBERTS, *Poetry and the Cult of the Martyrs. The* Liber Peristephanon *of Prudentius*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1993, p. 5.

diversos pasajes de aquél en un mismo fragmento de su himno dedicado a san Hipólito. De tal manera, al describir la muchedumbre de gentes que se acercaban a venerar a este mártir en su templo romano, expresa "apenas pueden los anchos campos contener el gozo de estos pueblos y la densa cohorte queda detenida en las grandes llanuras"[3], retomando una frase del *Panegyricus de quarto consulatu Honorii Augusti* de Claudiano, donde éste relata los levantamientos de Eugenio y Maximiano en términos de "ellos quienes movieron alguna vez densas cohortes con un gesto de su cabeza…"[4]. El mismo templo es descripto como "ennoblecido con ornato regio"[5], que recuerda la manera en que el prefecto de pretorio Rufino "ordenó preparar el espacioso palacio con regio esplendor"[6]. De ese edificio se dice que "una doble fila de columnas sostiene el artesonado del techo, soportando desde abajo las vigas doradas"[7], lo que rememora las "columnas talladas en roca de jacinto soportan las vigas de esmeralda"[8] del palacio de Honorio. De tal forma, tres obras del poeta egipcio han servido a Prudencio para recrear una basílica cristiana y los rituales que se desarrollaban en ella. Otro tanto puede decirse del himno del hispano dedicado a san Román, que retoma varios pasajes del *De consulatu Stilichonis* de Claudiano. Así, la idea de este último en el sentido de que la Clemencia "no está ahora en los templos ni en los altares [perfumados]

---

[3] AURELIO PRUDENCIO, *Peristephanon*, XI, vv. 211-212 –ed. de Alfonso Ortega e Isidoro Rodríguez, *Obras completas de Aurelio Prudencio*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1981, p. 712–: "*Vix capiunt patuli populorum gaudia campi/ haeret et in magnis densa cohors spatiis*". En adelante, citado *Peristephanon*. Para este texto de Prudencio, sigo la traducción propuesta por los mismos editores, con leves variantes.

[4] CLAUDIANO, *Panegyricus de quarto consulatu Honorii Augusti*, vv. 87-88 –ed. de Maurice Platnauer, *Claudian*, Cambridge, Harvard University Press, 1990, t. I, p. 292–: "*qui modo tam densas nutu movere cohortes/ in quos iam dubius sese libraverat orbis*...". Para las relaciones literarias entre ambos autores, cfr. Lukas DORFBAUER, "Claudian und Prudentius: verbale paralelen und datierungsfragen", *Hermes*, 140 (2012), 45-70. Véase también el capítulo que dedica MALAMUD a este asunto, *op. cit.*, pp. 47-69, en el que analiza la utilización de los textos de Claudiano por parte de Prudencio.

[5] *Peristephanon*, XI, 216, p. 712: "*cultu nobile regifico*".

[6] CLAUDIANO, *In Rufinum*, II, 340, t, I, p. 82 de la ed. cit. en nota 4: "*atria regifico iussit splendere paratus*".

[7] *Peristephanon*, XI, 219, p. 712: "*ordo columnarum geminus laquearia tecti/sustinet auratis suppositus trabibus*".

[8] CLAUDIANO, *Epithalamium de nuptiis Honori Augusti*, vv. 88-89, t. I, p. 248 de la misma ed.: "*...trabibusque smaragdi supposuit caesas hyacinthi rupe columnas*".

con incienso sino en tu corazón, donde ella ha hecho su hogar"[9], Prudencio la transforma al decir que Dios "construyó su templo vivo en el alma del hombre"[10]. Igualmente, cuando el hispano señala que "el conductor [debe gobernar] con sus leyes el orbe pacificado"[11] retoma parcialmente el inicio de la segunda parte del mismo poema de Claudiano, cuando éste describe "mediante qué virtudes [se] gobierna el orbe, moderando el miedo con el amor"[12].

Como vemos, las referencias son numerosas y, al igual de lo que sucede con Claudiano, muchos otros son los autores a los que Prudencio supo emplear en sus textos. En el caso de aquél, es probable que el hispano haya sido testigo del reconocimiento que recibió ese poeta egipcio en Roma en el año 400, cuando el senado le dedicó una estatua en el foro de Trajano. También es posible que admirara su poesía "efectista, [con] una gran preparación retórica y [una] predilección por los discursos y la descripción, lo que, a menudo, va en detrimento de la narración… "[13]. Este último recurso será ampliamente utilizado por Prudencio en su obra, haciendo hablar a sus mártires en sus enfrentamientos con los paganos y describiendo con detalle situaciones, personajes y escenarios. Gracias a esos y otros postulados, ambos llegaron a posicionarse como los poetas más importantes del imperio latino tardío.

Ahora bien, más allá de eso, pasemos a un segundo nivel de análisis de la obra hagiográfica de Prudencio, esto es, tratemos de identificar qué referencias específicas realiza este autor acerca de la historia y la política romanas como recursos para presentar a los mártires a los que retrata. Por lo pronto, cabe advertir que son muchísimos los pasajes en los que el hispano alude a la Ciudad eterna. Ella es caracterizada como la "más

[9] CLAUDIANO, *De consulatu Stilichonis*, II, 12 (t. II, p. 2): "*haec dea pro templis et ture calentibus aris/ te fruitur posuitque suas hoc pectore sedes*".
[10] *Peristephanon*, X, 346, p. 648: "*aedem sibi ipse mente in hominis condidit*".
[11] *Ibid.*, X, 420, p. 652: "*ductor quietum frenet orbem legibus*".
[12] CLAUDIANO, *De consulatu Stilichonis*, II, 1-2, p. 2: "*nunc qualibus orbem moribus et quanto frenet metuendus amore*".
[13] Dulce ESTEFANÍA ÁLVAREZ, "La épica de la época imperial", en Carmen CODOÑER (ed.), *Historia de la literatura latina*, Madrid, Cátedra, 2007, p. 445.

grande de todas"[14], la "suprema capital del mundo"[15], la "*Urbs augusta*"[16], la "hermosísima Roma"[17]. De hecho, las alusiones a esta ciudad podrían ser agrupadas en varios conjuntos específicos: en primer lugar, Roma es el espacio donde se manifiesta la gran conversión del paganismo al cristianismo. Así, en los versos iniciales del poema dedicado a san Lorenzo, Prudencio exclama "antigua madre de paganos templos, Roma, ya consagrada a Cristo…"[18]. En otras palabras, la transformación del imperio se describe como una suplantación de los antiguos ritos y creencias por la nueva doctrina evangélica. Ahora bien, esa situación fue precedida por la previa expansión de tal imperio, a la que nuestro autor estima como una obra querida por Dios: "Oh Cristo, […] fundador también de estas murallas, que el cetro de Roma colocaste en la cima del mundo, decretando que el universo sirva a la toga de Quirino y se rinda a la fuerza de sus amas"[19]. Esa expansión romana permitió, en primer lugar, que todo el territorio adoptara una misma lengua "con iguales sentimientos" (*ipsum sentiunt*). Así, se hizo "para que, en un lazo único, la ley del cristianismo mejor uniese cuanto existe por todos los lugares de la Tierra"[20]. Como bien señala Roberts, "el establecimiento del imperio romano puede ser visto en términos históricos como parte de un proceso que conduce a la conversión del mundo civilizado que, para Prudencio, es coextensivo con el imperio"[21]. Cumplida esa fase, el paso siguiente radicaba en la mencionada conversión de Roma al catolicismo, programa que Prudencio desarrolla en un largo pasaje del mismo poema dedicado a san Lorenzo. De tal manera, suplica "¡Concede, Cristo, a tus romanos, que sea cristiana esta ciudad […] Que acá y allá, todos los miembros se unan en el símbolo apostólico, que el orbe sometido se torne más humano y que también su

[14] *Peristephanon*, IX, 3, p. 619: "*rerum maxima Roma*".
[15] *Ibid.*, X, 167, p. 636: "*Roma, seculi summum caput*".
[16] *Ibid.*, XI, 199, p. 710.
[17] *Ibid.*, XI, 231, p. 712: "*pulcherrima Roma*".
[18] *Ibid.*, II, vv. 1-2, p. 492: "*Antiqua fanorum parens/ iam Roma Christo dedita*".
[19] *Ibid.*, II, 413-420, pp. 514-516: "*O Christe* […] *atque auctor horum moenium,/qui sceptra Romae in uertice/ rerum locasti, sanciens/ mundum Quirinali togae/ seruire et armis cedere*".
[20] *Ibid.*, 429-432, p. 516: "*Hoc destinatum quo magis/ ius christiani nominis/ quodcumque terrarum iacet/ uno inligaret uinculo*".
[21] ROBERTS, *op. cit.*, p. 183.

capital se ablande!"[22]. La *confoederatio* alrededor del *symbolum* marcaría el nacimiento de una nueva etapa en la historia de la humanidad. Esta caracterización se diferencia en parte de lo que el mismo Prudencio sostiene en otras de sus obras, en las cuales apela en mayor medida a la idea de *concordia* como elemento clave en la creación de una ecúmene cristiana[23]. En el *Peristephanon*, en cambio, utiliza –según vemos– la noción de "confederación de gentes", debidamente aglutinadas por el mencionado símbolo apostólico, como así también por los santos retratados en este texto. De inmediato, se presenta la figura de quien será el encargado de esa conversión, el emperador Teodosio, a quien Prudencio retrata en términos proféticos: "Veo llegar a un príncipe algún día que, ya siervo de Dios, a Roma no permita seguir esclavizada en la negra inmundicia de esos cultos"[24]. En otras palabras, "la estructura del sistema imperial romano y su ideología secular puede ser adoptada en el nuevo orden de cosas, pero para lograr la necesaria transvaloración son precisos dos cambios: un emperador cristiano y una Iglesia cristiana reconocida por el Estado que reemplace los rituales y festividades religiosos paganos con su propia organización de liturgias, días festivos y el espacio ceremonial romano"[25]. Una vez más, pues, el tema de la liturgia representa un papel clave en esa transformación. A juicio de Prudencio, la reformulación de los ritos supondría una nueva identificación de la ciudad con la fe verdadera, tarea que compete exclusivamente al Estado y a la Iglesia.

Ese pasado romano y su inocultable gloria también son señalados por nuestro autor en otros pasajes de su texto. Así, Roma es presentada en función de sus orígenes legendarios (la "romúlea urbe" –II, 310–, "compadecido de la ciudad de Rómulo" –II, 412–, los romanos son "el pueblo de Rómulo" –XII, 57–, "Roma troyana" –XI, 6–). De igual manera, los propios romanos aparecen discursivamente en el relato recordando

[22] *Peristephanon*, II, 433-440, p. 516: "*Da, Christe, Romanis tuis/ sit christiana ut ciuitas* [...] *Confoederantur omnia/ hinc inde membra in symbolum,/mansuescit orbis subditus,/ mansuescat et summum caput*".
[23] Cfr. ROBERTS, *op. cit.*, p. 183 y ss., donde analiza los pasajes del *Contra Symmachum* de Prudencio en torno a ese concepto.
[24] *Peristephanon*, II, 473-476, p. 518: "*Video futurum principem/ quandoque qui seruus dei/ taetris sacrorum sordibus/ seruire Romam non sinat*".
[25] ROBERTS, *op. cit.*, p. 183.

esa extraordinaria historia de la ciudad cuando necesitan enfrentarse a las invectivas de los cristianos. Uno de ellos, por ejemplo, le hace saber al mártir Román "¿dónde estaba ese vuestro Dios supremo, cuando Rómulo, hijo de Marte, fundó con el favor de los dioses, la ciudad de las siete colinas? Si Roma es poderosa, establecida bajo felices auspicios, lo debe a Júpiter Estator y a los demás dioses"[26]. Por el contrario, el santo replica "tú me recuerdas la antigüedad de Rómulo y la loba, hija de Marte, y la profecía primera de los buitres [...]. El curso de los días apenas ocupa con mil años esa corta época desde el augurio con que se fundó Roma"[27]. Con ello, nuestro autor retoma el tópico de la fragilidad de los imperios, a la vez que contrapone una Roma dedicada a los dioses a otra devota del Señor, a la que se llegó tras la mencionada conversión del Estado imperial.

Junto a esa interpretación del pasado romano como etapa necesaria para la expansión del cristianismo y el tema de la transformación religiosa y política de Roma, en un tercer registro discursivo Prudencio contrasta la cantidad de reliquias que posee esa ciudad en comparación con los restantes centros de la cristiandad. Tal dicotomía en ocasiones es alabada y, en otras, convenientemente matizada. En el primer sentido, por ejemplo, exclama "¡Oh, tres y cuatro y siete veces dichoso el habitante de esta ciudad, que viene a venerarte de cerca [se refiere a san Lorenzo] y a aquel lugar donde tus huesos reposan" –parafraseando una vez más un pasaje de la *Eneida*–[28]. Igualmente, señala que "innumerables cenizas de santos he visto en la ciudad de Rómulo"[29] y subraya, entre muchos otros, que el sepulcro de santa Inés está en la "casa de Rómulo"[30].

[26] *Peristephanon*, X, 411-415, p. 650: "*Ubi iste uester tunc erat summus deus,/ diuum fauore cum puer Mauortius/ fundaret arcem septicollem Romulus?/ Quod Roma pollert auspicato condita,/ Ioui Statori debet et dis ceteris*". En este caso, Prudencio retoma un pasaje de la *Eneida* en el cual Virgilio alude a "*sese Mauortis addet Romulus septemque una sibi muro circumdabit arces*" (6, 777-783).

[27] *Ibid.*, X, 611-615, p. 662: "*Anquititatem Romuli et Mauortiam/ lupam renarras primum et omen uulturum/ [...]./ uix mille fastis inplet hanc aetatulam/ cursus dierum conditore ab augure*".

[28] *Ibid.*, II, 529-532, p. 522: "*O ter quaterque et septies/ beatus urbis incola/ qui te ac tuorum comminus/ sedem celebrat ossum*". La frase de Virgilio indica "*o terque quaterque beati*" (*Eneida*, 1, 94).

[29] *Ibid.*, XI, 1, p. 697: "*Innumeros cineres sanctorum Romula in urbe/ uidimus...*". Cfr. XI, 152, p. 706: "*Roma placet sanctos quae teneat cineres*".

[30] *Ibid.*, XIV, 1, p. 736: "*Agnes sepulcrum est Romulea in domo*".

Esa proliferación lo lleva a afirmar "apenas la fama conocemos de cuán llena de santos enterrados está Roma, cómo florece el suelo de la urbe, rico en sepulcros santos"[31]. Por el contrario, en otras ocasiones trata de relativizar ese privilegio de Roma como espacio nucleador de restos sagrados. Así, en alusión a la ciudad de Zaragoza, considera que "apenas la madre populosa del mundo púnico, apenas la misma Roma, asentada en su trono, son capaces de superarte a ti, gloria nuestra, en semejantes dádivas"[32]. En este fragmento, la idea de "superación" (*superare*) explicita toda la ideología propuesta por el autor, tendiente a demostrar "que el culto de los santos tiene el potencial de reorganizar"[33] todas las relaciones de poder en el Mediterráneo occidental. En otras palabras, frente a Roma y Cartago, la Iglesia hispana podía surgir como un activo centro litúrgico y de devoción. Con ello, Prudencio maneja cierta ambigüedad espacial: Roma era el centro pero, en algunos aspectos, ese centro podía desplazarse sin alterar la fisonomía del espacio sagrado cristiano.

Roma, finalmente, tiene para Prudencio su paralelo celestial, el lugar al cual van los mártires que celebra: "Paréceme que veo resplandeciente [a san Lorenzo], a quien la Roma celestial ha elegido para su propio bien, como cónsul perenne"[34]. En ella, el mismo mártir habita "cual ciudadano de la ciudad inefable, en el alcázar del senado eterno llevas la cívica corona"[35]. Así, Prudencio recurre a conocidos símbolos romanos (la corona cívica de hojas de roble que se ofrecía a los militares más célebres) y a las propias instituciones políticas clásicas (el concepto de ciudadano, el consulado, el Senado) para trazar una nueva dicotomía en torno a la ciudad. En efecto, si antes contraponía la Roma pagana a la cristiana, ahora enfrenta una Roma terrenal a otra celestial, en un juego de valores que emplea con frecuencia en sus obras.

---

[31] *Ibid.*, II, 541-544, p. 522: "*Vix fama nota est adbitis/ quam plena sanctis Roma sit,/ quam diues urbanum solum/ sacris sepulcris floreat*".
[32] *Ibid.*, IV, 61-64, p. 546: "*Vic parens orbis populosa Poeni,/ ipsa uix Roma in solio locata/ te, decus nostrum, superare in isto/ munere digna est*".
[33] ROBERTS, *op. cit.*, p. 29.
[34] *Peristephanon*, II, 557-560, p. 524: "*Video uidere inlustribus [...] uirum/ quem Roma caelestis sibi/ legit perennem consulem*".
[35] *Ibid.*, II, 553-556, p. 524: "*Illic inenarrabili/ adlectus urbi municeps/ aeterneae in arce curiae/ gestas coronam ciuicam*".

En suma, esos llamados a Roma que realiza Prudencio, desde el punto de vista histórico y político, se desglosan en varios apartados específicos. Estos suponen, como dijimos, la exaltación de Roma como gloria del pasado, la interpretación de la propia historia romana como una etapa necesaria en la evolución de la humanidad, la creación de una nueva geografía universal (en la que actúa por igual la vieja capital y los nuevos centros religiosos) y, por último, el nacimiento de una Roma celestial que gobierna desde el más allá.

Ahora bien, así como apela a elementos del pasado romano desde una perspectiva histórica, Prudencio también hace lo propio con ciertos conceptos ideológicos antiguos, a los que transforma convenientemente para alcanzar sus objetivos. Entre ellos, hay dos que guardan especial vinculación con el contexto hagiográfico: la exaltación del mártir como un nuevo soldado del imperio (ahora ya no terrenal sino celestial) y la idea horaciana del "morir por la patria" (igualmente entendida como el reino de los Cielos). En el primer sentido, nuestro autor recurre a varios elementos simbólicos para presentar a sus biografiados como nuevos militares de un ejército divino. El mencionado san Lorenzo, por ejemplo, es quien "no con las fuerzas turbulentas de Coso, de Camilo o de César, sino con las batallas en la que sólo el mártir […] su sangre" derrama consigue triunfar frente al paganismo[36]. También él "luchó por la fe provista de sus armas y no vertió más que la propia sangre"[37]. Otro tanto ocurre con los santos hispanos Emeterio y Celedonio, *milites* del imperio, luego convertidos en *milites* de Dios: "no habían llevado antes vida exenta de trabajo duro los soldados a quienes Cristo llama a su milicia eterna; su valor, acostumbrado a la guerra y a las armas, se pone al servicio de la fe"[38]. Ellos igualmente "dejan las banderas del César, eligen la enseña

[36] *Ibid.*, II, 13-16, p. 492: "*non turbulentis uiribus/ Cossi Camilli aut Caesaris,/ sed martyris Laurentii/ non incruento proelio*".

[37] *Ibid.*, II, 17-18, p. 492: "*Armata pugnauit fides/ proprii cruoris prodiga*".

[38] *Ibid.*, I, 31-33, p. 482: "*Nec rudem crudi laboris ante uitam duxerant/ milites quos ad perenne cingulum Christus uocat,/ sueta uirtus bello et armis militat sacrariis*". Como bien señalan Ortega y Rodríguez, "precisamente por tratarse de soldados emplea Prudencio aquí el septenario trocaico o tetrámero trocaico cataléctico, porque este metro era amado de los legionarios romanos, que lo utilizaban en sus marchas militares" (nota 32 de p. 482).

de la cruz"[39]. Finalmente (y la lista podría continuarse), san Vicente es "soldado invictísimo, el más fuerte de todos los fortísimos"[40].

En cuanto al segundo tema (el modelo cristiano del "morir por la patria"), Anne-Marie Palmer ha probado adecuadamente la marcada influencia de Horacio que se advierte en las expresiones que Prudencio desarrolla en este sentido[41]. Así, la cita clásica del "dulce y decoroso es morir por la patria" se convierte en "es glorioso este género de muerte, digno de los varones intachables: entregar a la espada enemiga los miembros que han de ser consumidos por las enfermedades [...] y vencer al enemigo con la muerte"[42]. Como bien señala la misma especialista, ambos autores apelan al concepto de *virtus* como clave de su construcción[43]. En efecto, inmediatamente antes de esta última frase, el mismo Prudencio había mencionado la *virtus* al servicio de la fe encarnada en Emeterio y Celedonio. Esa misma *virtus* conduce al paradigma del sacrificio del mártir, ampliamente utilizado por el hispano en todo su relato.

Para terminar, restaría por señalar el empleo que hace Prudencio de figuras y episodios mitológicos, que una vez más contrasta con los hechos de sus santos biografiados. Apenas citemos dos ejemplos: en uno de ellos, retoma la alusión que realiza Séneca acerca del Etna como padre de los dioses ("¿Qué me dices de aquél que al mundo zarandea cuando blande en su mano centelleante el rayo forjado bajo el Etna, el padre de los dioses?"), frase que transforma en el sentido de "cuando, blandiendo su diestra fulgurante, venga Dios el Señor [...] a poner ante los hombres la balanza de la justicia..."[44]. Otro tanto puede decirse del pasaje de la *Eneida* acerca del martirio de Casandra ("levantando hacia el cielo sus ojos ardientes en vano/ sus ojos, que sus manos de niña cadenas

[39] *Ibid.*, I, 34: "*Caesaris uexilla linquunt, eligunt signum crucis*".
[40] *Ibid.*, V, 293-294, p. 574: "*O miles inuictissime,/ fortissimorum fortior...*".
[41] Anne.Marie PALMER, *Prudentius on the Martyrs*, Oxford, Oxford University Press, 1989, pp. 144-154.
[42] *Peristephanon*, I, 25-29, p. 482: "*Hoc genus mortis decorum, hoc probis dignum uiris,/ membra morbis exedenda texta uenis languidis/ hostico donare ferro morte et hostem uincere*".
[43] PALMER, *op. cit.*, p. 50 y ss.
[44] Lucio Aeneo SÉNECA, Fedra, 155 y ss. –ed. de Jesús Luque Moreno, Madrid, Gredos, 1980–: "*quid ille, qui mundum quatit/ uibrans corusca fulmen Aetnaeum manu,/sator deorum?*". Cfr. *Peristephanon*, IV, 9-12, p. 545: "*Cum deus dextram quatiens coruscam/ nube subnixus ueniet rubente/ gentibus iustam positurus aequo/ pondere libram*".

las atan"), aplicado al caso de san Vicente de Zaragoza en términos de "él queda inconmovible en los tormentos, como si no sintiera los dolores y tiende sus mirada hacia los cielos"[45]. Como bien señala Malamud, "Prudencio considera a sus santos de la misma manera que Virgilio y Ovidio tratan los mitos y tradiciones de los dioses y héroes de Roma, con la misma complacencia en alterar, adaptar e inventar para alcanzar sus propios propósitos poéticos"[46].

En síntesis, la Roma histórica, la Roma mitológica, la Roma imperial, la Roma creadora de valores ciudadanos y la Roma institucional (entre muchas otras posibilidades) son recreadas por Prudencio en su *Peristephanon*, amalgamando por igual elementos clásicos con los nuevos modelos del pensamiento cristiano y, más importante aún, reivindicando el papel representado por esa urbe en la historia del hombre. Roma es una y múltiple, paradigma que habrá de transformarse en los siglos siguientes en la literatura hagiográfica hispana, perdiendo en gran parte la riqueza simbólica que le asignara Prudencio.

## Roma en el *Pasionario* y la hagiografía visigoda

Si Roma constituye, para Prudencio, un modelo de civilización insoslayable para el cristianismo –y al que se debe continuar, ahora dentro de un camino evangélico–, la imagen de la ciudad y sus habitantes habrá de alterarse en la hagiografía hispana tras la caída del imperio creado por ella. En efecto, si seguimos con el mismo modelo de santidad expuesto por aquel poeta (esto es, el martirial), es notorio cómo se modifica la fisonomía de ese mundo romano en las narraciones de las pasiones de estos santos, redactadas a partir del siglo V. En líneas generales, ese pasado clásico sólo habrá de ser utilizado como recurso destinado a trazar una serie de prototipos necesarios para la narración y sin voluntad alguna de profundizar demasiado en los valores antiguos.

[45] VIRGILIO, Eneida, II, 405 y ss. –ed. de Rafael Fontán Barreiro, Madrid, Alianza, 1990, p. 31–: "*ad caelum tendens ardentia lumina frustra,/lumina, nam teneras arcebant uincula palmas*". Cfr. *Peristephanon*, V, 233 y ss., p. 570 –"*haec inter inmotus manet/ tanquam dolorum nescius/ tenditque in altum lumina,/ nam uincla palmas presserant*"–.
[46] MALAMUD, *op. cit.*, p. 79.

En ese sentido, el primer tópico que destaca es la contraposición (ya subrayada por Prudencio) entre rituales romanos y liturgia cristiana. Tema recurrente de los hagiógrafos, las descripciones de esos rituales evidencian cierto placer narrativo a la hora de retratar las ceremonias paganas y sus pormenores. Un ejemplo de esta tendencia lo ofrece la pasión de santa Leocadia, del siglo VII, en un fragmento que también se repite en la historia de los mártires Vicente, Sabina y Cristeta (lo que hiciera pensar a Fábrega Grau que quizás existiera una *passio de communi*, compuesta entre los siglos VI y VII, de la que sacaron material varios hagiógrafos posteriores[47]). Según la versión relativa a la mártir toledana, en los inicios de la era cristiana en Hispania, "los templos de los paganos por todas partes humeaban con sacrílegos sacrificios de sangre de toros y machos cabríos. Y aunque no había ninguna ciudad, municipio, aldea o castillo sin imágenes de ídolos y monstruos, hechas de oro, plata y toda clase de metales, siendo además adorados en figuras de demonio, iba abriéndose paso la fe en Cristo, propagándose en medio de tantas locuras paganas"[48]. Otro tanto puede verse en las actas de la pasión de san Félix de Gerona (de mediados del mismo siglo VII), donde el funcionario romano realiza una ofrenda a los dioses en estos términos: "Os invoco a vosotros, Júpiter, Mercurio, Saturno, Baal, Acarón y Minerva, por quienes el mundo se enorgullece y los emperadores obtienen su gloria…"[49]. Una vez más, como vemos, el cambio litúrgico es presentado como una clara manifestación de la transformación religiosa que conduce del paganismo al cristianismo. En particular, se subraya el carácter sangriento y material del culto antiguo, que cada hagiógrafo

[47] Ángel FÁBREGA GRAU (ed.), *Pasionario hispánico*, Madrid-Barcelona, Instituto P. Enrique Flórez-C.S.I.C., 1963, t. I, pp. 69-72. En adelante, citado *Pasionario*. Para las fechas de composición de las *passiones* que se analizarán a continuación, véanse las entradas correspondientes redactadas por David Paniagua en Carmen CODOÑER (coord.), *La Hispania visigótica y mozárabe. Dos épocas en su literatura*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2010, pp. 341-359.

[48] *Pasionario,* 2, t. II, p. 65: "*Delubra vero gentilium in omni loco sacrilega effusione sanguinum, taurorum, hircorumque fumabant. Et quia nonulle civitates, oppida, vicus, castella, sine fanorum monstruosorumque imaginibus ex auro argentove et omni metallo erant, colebantur preterea in effigies demones; et fides Christo pullulans inter tantas rabies paganorum palpitabat*". Iguales términos emplea la *passio* de Vicente, Sabina y Cristeta (4, t. II, p. 256).

[49] *Ibid*., 15, t. II, p. 325: "*Vos invoco, Iovem, Mercurium, Saturnum, Baal, Accaron vel Minervam, per quos mundos gloriatur, et per quos imperatores obtinent laudem....*".

habrá de contrastar con las imágenes de la sangre y la espiritualidad de los mártires. Tal caracterización se convertirá en un exitoso recurso narrativo, prologándose a lo largo del tiempo. Incluso en pasiones ficticias y elaboradas "con total desconocimiento de los hechos"[50], como la de Acisclo y Victoria (texto del siglo X) se vuelve a invocar la lista de dioses romanos, ahora contraponiéndolos a los santos cristianos. En efecto, el autor hace decir a Acisclo "¿a qué dioses nos mandar sacrificar…? ¿A Apolo y Neptuno, falsos e inmundos demonios? Y ¿a qué dioses nos obligas a adorar? ¿A Júpiter, príncipe de los vicios, o a la impúdica Venus o al adúltero Marte? Lejos de nosotros adorar a unos dioses a quienes nos horroriza imitar!"[51]. De inmediato, agrega "¿a quién comparas tú… con el primero de los apóstoles, san Pedro…? ¿A quién se debe escuchar, a él o a Apolo, que es la perdición del mundo?... ¿A quién comparas con los profetas y con los mártires? ¿Quizás al belicoso Hércules, que vivió como un criminal y cometió en la Tierra innumerables horrores?"[52]. En otra *passio* tardía, la de santos Facundo y Primitivo (datada de la segunda mitad del mismo siglo X o quizás más tarde) se llegar a describir lo que se creía era una ceremonia romana de adoración a los dioses, a la que se califica explícitamente de simulacro demoníaco: "se reunieron a la orilla del río Cea…, en el lugar donde había sido colocada la imagen del ídolo, esperando al gobernador [para iniciar la ceremonia]. Él, arribando con aquel perverso rito, tomó incienso y lo ofreció al ídolo y, dándose golpes en el pecho y con la cabeza inclinada hacia abajo adoró a lo que era la perdición de su alma"[53]. Tales gestos serían imitados por el pueblo, que no sabían "qué debían adorar" (*intellegens quid colere deberent*) aunque se

[50] Pilar RIESCO CHUECA (ed.), *Pasionario hispánico*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1995, nota 1 de p. 5.

[51] *Pasionario*, 6, t. II, p. 13: "*Quibus diis sacrificare nos dicis...? Apollini et Neptuno, falsis et inmundis demonibus? Aut quos deos nos adorare conpellis? Iovem, vitiorum princeps? An impudicam Venerem? An adulterum Martem? Absit enim, ut quos imitare horremus, venerare possimus*".

[52] *Ibid.*: "*Nam tu quem similem facis... primo omnium apostolorum beato Petro, quis est columna Ecclesie? Ipsum decet audire aut Apollinem, qui est perditio seculi? Dic mici... quem similem facis prophetarum et martyrum? Numquid Herculem pugnantem, qui scelerate vixit, et multa nefanda super terra comisit?*".

[53] *Ibid.*, 3, t. II, p. 47: "*...congregati sunt super ripam fluminis, cui nomen est Ceia... in locum ubi erat positum demonis simulacrum, expectantes presidem... Qui, quum situ illo nequissimo adveniens, accepit inciensum et obtulit idolo, et pectore verberato, proclibo capite deorsum, adoravit perditionem anime sue*".

rindieron ante ese "*simulacrum demonum*". Con ello, el autor hace recaer la responsabilidad del error en la *élite* política y religiosa romana, que seduce a un pueblo al que se describe como ignorante y pueril.

Ese valor de la imagen como símbolo de la religión antigua es otra constante de estos textos. La mencionada pasión de Acisclo y Victoria señala, por ejemplo, que "por todo el mundo estaba en pleno ardor la furia de los paganos de manera que, si alguien despreciaba el culto a los ídolos, era sometido a diversos tipos de tormentos"[54]. De hecho, en la célebre historia de las mártires hispalenses Justa y Rufina (probablemente de fines del siglo VI o principios del siguiente), el desencadenante de toda la acción radica en la destrucción de la estatua de la diosa siria Salambó, cuyas fiestas se celebraban en Hispania a mediados de julio –al igual que en el resto del mundo romano–: "una imagen monstruosa y enorme, a la que la multitud de descarriados gentiles llama Salambó…"[55]. Más explícita es la narración acerca de Torcuato y sus compañeros (posterior a la invasión musulmana de la Península y sin el carácter específico de una *passio*) al decir "en el día en que celebraban los gentiles fiestas rituales en honor a Júpiter, Mercurio y Juno y [organizaban] funestas solemnidades con necio culto a imágenes mudas y muertas"[56]. Obviamente, detrás de muchos de estos relatos (en especial, de aquellos más tardíos) late el eterno problema de la veneración a las imágenes, asunto que el pensamiento cristiano tardaría siglos en definir dogmáticamente. De igual manera, también es posible que existiera cierta voluntad, por parte de los hagiógrafos, de buscar algún tipo de equiparación entre la situación religiosa de los tiempos antiguos con aquella que vivían los cristianos tras la ocupación musulmana de la Península ibérica, subrayando el tema del contraste litúrgico entre las diferentes comunidades.

En un segundo registro, el otro tópico que ofrece esta literatura es el que explicita las razones por las cuales estos mártires fueron apresados y ajusticiados. En todos los casos, siempre queda claro que la persecución

[54] *Ibid.*, 1, t. II, p. 12: "*nam per universum orbem tunc fervebat rabies paganorum, ut si quis contemneret culturam simulacrorum, diversa sustinerent genera tormentorum*".

[55] *Ibid.*, 4, t. II, p. 297: "*…monstruum et inmane portentum, quod perditorum gentilium turba Salambonem apellant…*".

[56] *Ibid.*, 4, t. II, p. 256: "*...dies ille, quo Iobi, Mercurio vel Iunoni rituosa gentilitati inmanitas festas celebrarent et* [...] *mutis et mortuis imaginibus vanissimo cultu sollemnia scelerata persolverent*".

se encuadra como un acto de desobediencia política contra el poder imperial. Así se lo hace saber el gobernador romano al obispo Valerio de Valencia (compañero de martirio de san Vicente), en una de las pasiones hispanas más antiguas que se conocen, al reprocharle "¿qué haces, Valerio, tú que con el pretexto de la religión actúas contra los príncipes?"[57]. El mismo relato insiste en el contexto político e ideológico del momento al poner en boca del propio Vicente una clara crítica al poder imperial: "…ya vivo en las alturas y te desprecio desde lo alto a ti [*i.e.*, al mencionado gobernador] y a tus príncipes en el mundo"[58]. Tal razón se volverá a repetir en una *passio* posterior, la de Eulalia de Barcelona (probablemente de mediados del siglo VII), cuando se señala que "…se desató una violenta persecución contra los cristianos por parte de los insensatos gobernadores de manera que, si alguien se negaba a hacer sacrificios, era condenado a muerte con diversos tipos de tormentos"[59]. De igual modo, san Cucufate (en una *passio* de la misma época que la anterior) es increpado por el gobernador romano, quien le dice "¿quién crees [que eres] que ya no obedeces los decretos de los gobernantes y no adoras a los grandes dioses?"[60]. Ahora bien, pese a ese esquema aparentemente tan rígido, en ciertas oportunidades, los textos apelan a recursos estilísticos para justificar ciertas actitudes de las autoridades romanas. Entre ellas, se cuenta especialmente el de la ignorancia. El propio gobernador Daciano, por ejemplo, se compadece de la misma Eulalia, argumentando que su creencia quizás esté debida a su corta edad y a su desconocimiento de las circunstancias: "¿por qué te has dejado llevar por una locura tan grande, que has cometido una acción tan ilícita? Di que lo has hecho sin saber, porque desconocías cuál era el poder del juez, y recibirás el perdón. Porque hasta yo siento pena de ti…"[61]. Lo mismo ocurre en re-

[57] *Ibid.*, 5, t. II, p. 188: "*Quid agis, inquit, tu, Valeri, qui sub nomine religionis contra principes facis?*". Para el contexto general de las persecuciones y sus etapas, véase Timothy BARNES, *Early Christian Hagiography and Roman History*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2010, pp. 97-150.

[58] *Ibid.*, 8, t. II, p. 189: "*Ecce iam et in sublimibus ago, et te, ipsos principes tuos, in seculo altior, despicio*".

[59] *Ibid.*, 3, t. II, p. 233. "*...cepit insanientium principum sevire pesequutio adversus christianos; ut, si quis sacrificare noluisset, diversis penarum cruciatibus mortu afficeretur*".

[60] *Ibid.*, 3, t. II, p. 310: "*…quia principum iussa non obaudis, neque deos magnos adoras?*".

[61] *Ibid.*, 6, t. II, p. 235: "*Quare tanta dementia arrepta es, ut rem tan inclitam ageres? Sed dicito te ignoranter incurrisse, quod nescires que esset postestas iudicis, et accipies veniam; quia et ego doleo super te...*".

lación al citado Cucufate, a quien la autoridad romana le dice "¿persistes en la locura en la que andabas y no recobras el sentido común?"[62]. En este último caso, inclusive, el hagiógrafo vuelve al asunto de la presencia material de los dioses paganos (a través de sus imágenes), enfrentándolo a la ausencia tangencial de Cristo. Así, el subprefecto Rufino increpa a los cristianos de Barcelona diciéndoles "¿por qué sois pérfidos y deshonráis a vuestra raza y, abandonando a los grandes dioses, adoráis a quien no conocéis?"[63]. Por último, a san Félix de Gerona se lo tienta con cargos y honores si apostataba: "Félix, escúchame como a un hermano tuyo y accede a sacrificar a los dioses, para que el gobernador Daciano te eleve a un alto cargo"[64]. En suma, como sintetiza el hagiógrafo de Facundo y Primitivo, se había dispuesto que "todo el que hiciera un sacrificio fuese enriquecido con grandes recompensas; en cambio, el que fuese hallado cristiano y se negara a hacer sacrificios, fuese castigado con distintas clases de tormentos"[65].

A diferencia de esos recursos constantes y estereotipados, pocas son las ocasiones en las cuales el pasionario local ofrece reconstrucciones históricas o valoraciones positivas del pasado romano. Aquel pasado se vislumbra en la pasión de Emeterio y Celedonio (quizás del siglo VIII), cuyo molde se aleja totalmente de las anteriores ya que tiene un marcado tono homiliético. Basada en el relato ya analizado de Prudencio y planteada como una reconstrucción de sucesos antiguos, el texto comienza señalando que, según la tradición, ambos mártires "fueron soldados legionarios que realizaron los primeros años de la milicia donde ahora la denominación antigua del campamento da nombre a la ciudad [aludiendo, claro está, a la *Legio VII Gemina* y el posterior enclave de León]. Y cuando todavía Galicia, unida a la provincia Tarraconense,

[62] *Ibid*., 8, t. II, pp. 312-313: "*Adhuc perseveras in insania, qua cepisti, et non revertis ad sanam mentem?*".
[63] *Ibid*., 11, t. II, p. 313: "*Quare perfidi estis, et generationi vestre datis obprobrium, et derelinquentes deos magnos, adoratis quem nescitis?*".
[64] *Ibid*., 13, t. II, p. 324: "*Felix, audi me quasi fratrem tuum, et adquiesce diis sacrificare, ut a preside Datiano dignitatibus sublimeris....*".
[65] *Ibid*., 2, t. II, p. 47: "*Talem etiam dederat edictum, ut quicumque sacrificasset magnis honoribus ditaretur; qui vero christianus inventus fuisset, aut sacrificare contemsisset, diverso penarum genere puniretur*".

pertenecía a la Hispania citerior…"[66] –es decir, rememorando las reformas administrativas de tiempos de Caracalla–. Por su parte, la narración sobre Verísimo, Máxima y Julia (que no puede ser anterior al siglo X), el hagiógrafo esboza la imagen de lo que habría sido un supuesto juicio de la Roma bajoimperial. Así, señala que el gobernador romano, tras oír el testimonio de los mártires, "ordenó que se dispusiera el tribunal, que entraran los lictores" y que se azotara a los santos[67]. En este caso, el autor apela a la idea del *secretarium*, término que alude sin dudas al lugar donde se celebraran los procesos judiciales pero que, a la vez, tenía la connotación de cripta o, incluso, de relicario[68]. Recordemos, de paso, que el mismo relato apunta al origen mítico de Lisboa, ciudad que fue "fundada por Ulises" (*ab Ulixe conditam memorat*).

En una sola ocasión, el pasado romano es visto como una época de grandes glorias culturales, glorias que los mártires abandonan para servir a Cristo. Tal es el caso de Félix de Gerona, oriundo del norte de África, quien al conocer las persecuciones que sufrían los cristianos en Hispania, "arrojó lejos de sí todos los volúmenes de los autores, que llevaba en sus manos, diciendo «¿qué valor tiene para mí la filosofía de este mundo?»"[69], viajando de inmediato a la Península para defender a los suyos. Habitante de Cesarea, la ciudad es señalada como ámbito "donde florecían los estudios liberales, [lugar] donde se consagró el santo varón al estudio y a la ciencia, a fin de ser en todo más perfecto"[70]. En este caso, además, cabe advertir cierta afición del hagiógrafo por el mundo literario ya que, en otro pasaje, señala que el cadáver de este mártir, tras haber sido atado con cadenas y arrojado al mar, volvió milagrosamente a la costa, donde

[66] *Ibid.*, 3, p. 239: "*…atque ibidem secularis primum stipendiis militasse, ubi nunc signat oppidum appellatio antiqua castrorum. Et quum adhuc Gallecia Tarraconensium provincia sociata Spanie citerioris haberetur…*".

[67] RIESCO CHUECA, *op. cit.*, 4, p. 266: "*quorum iudex professione conperta parari secretarium iubet; intromitti lictores, extendi martyres...*". Este relato no figura en los mss. considerados por Fábrega Grau en su edición de esta obra.

[68] Cfr. DU CANGE, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, Niort, L. Favre, 1883-1887, col. 386b y ss.

[69] *Pasionario*, 3, t. II, p. 321: "*...omnia volumina auctorum, qui eius manibus gestabantur, a se proiecit, dicens: Quid mici est filosophia huius mundis?*".

[70] *Ibid.*: "*ubi liberalium litterarum studia prefulgebant, ibi se sanctus vir erudiendum subdidit discipline, ut in cunctis perfectior apparent*".

tales cadenas se disolvieron "como si hubiese sido atado con papiro" (*quasi ex papyro fuisset adstrictus*). Este reconocimiento cultural de Félix es compartido con san Cucufate, personaje que la pasión de este último une al anterior en un mismo conjunto y los hace nativos "de la ciudad de Escilo [donde] se entregaron al estudio de las letras"[71].

En otras ocasiones, en cambio, ese mismo conocimiento intelectual denostado por Félix es ponderado positivamente por otros hagiógrafos. Así, por ejemplo, en el mencionado relato correspondiente a santos Facundo y Primitivo, el funcionario romano que interroga a ambos señala "en vuestra elocuencia veo que tenéis mucha sabiduría", a lo que ambos personajes responden "esta sabiduría no procede de nosotros sino de Dios"[72]. Este tema de la sabiduría (ahora en un sentido más espiritual) parece haber preocupado al hagiógrafo ya que éste indica que "aquellos que siembran en la tristeza de este mundo, lágrimas por Cristo, les concederá una sabiduría tan perfecta que no sentirán ni temerán las amenazas de las tempestades que se ciernen sobre ellos"[73]. De la misma manera, ante las amenazas de torturas, los santos proclaman que "seremos siempre sabios si permanecemos fieles a Cristo y a sus preceptos"[74] y, ante una curiosa pregunta del gobernador romano acerca de si el apóstol Pablo era igual a Dios, uno de ellos contesta que "[Pablo] no es Dios [sino que] había recibido la sabiduría de Dios y tuvo la plenitud de las Escrituras"[75]. Por último, frente a una nueva amenaza en el sentido de que debían sacrificar a los dioses, san Facundo proclama "todos los sabios buscan mayor sabiduría para hacerse más sabios"[76].

En suma, Roma y su imperio parecen haberse convertido, en la pluma de los redactores del *Pasionario*, en un modelo de referencias literarias

[71] *Ibid.*, 2, t. II, p. 309: "*Et quia ab Scillitana civitae oriundi erant atque in eadem se parili sensu litteris imbuebant…*".
[72] *Ibid*,, 8, t. II, p. 49: "*Video vos in eloquentia vestra multam habere sapientiam* […]. *Responderunt ambo: Sapientia hec non ex nobis, sed ex Deo est…*".
[73] *Ibid.*, 9, t. II, p. 50: "*...ita et Dominus his, qui in memore temporali pro Christo lacrimas seminant, tam perfectam tribuet sapientiam, ut inruentium tempestatum non sentiant minas, et non paveant*".
[74] *Ibid.*, 15, t. II, p. 53: "*Semper sapientes erimus, si Domino Iesu Christo, et preceptis eius adheserimus*".
[75] *Ibid*,: "*Paulus Deus non est, sed apostolus Dei est* […] *a Deo acceperat sapientiam et habuit plenitudinem scribturarum…*".
[76] *Ibid.*, 16, p. 53: "*Omnes sapientes ampliorem sapientiam, et habuit plenitudinem scribturarum…*".

y tópicos consolidados, que habrán de repetirse a lo largo de los siglos. Los romanos sólo son actores secundarios de una obra protagonizada por los mártires y, por lo mismo, siempre presentan similares características. De igual forma, la historia romana se reduce a contados episodios, en particular, la orden de adoración a los dioses paganos (que en todos los casos desencadena la acción) y su religión se condensa en un conjunto de ritos estereotipados. En síntesis, la narrativa impone su dominio absoluto en el esquema y de Roma sólo quedan imágenes efectistas. La restante producción hagiográfica del período visigodo tampoco ofrece demasiadas alusiones al mundo clásico. A lo sumo, los textos no martiriales apelan al pasado romano para señalar la genealogía de sus biografiados. De tal manera, por ejemplo, las *Vidas de los Padres de Mérida* (una hagiografía cuya primera versión debe datar de los años 633-638 y que luego fue objeto de una posterior reelaboración en la segunda mitad del siglo VII) nos describe al *dux* Claudius, "de noble linaje, [quien] había nacido de padres romanos"[77]. Por su parte, la *Vida de san Millán* de Braulio de Zaragoza alude en repetidas ocasiones a ciertos personajes a los que califica de *senatores*. Este concepto nada tiene que ver con la institución romana sino que sólo apunta a grandes señores territoriales, probables descendientes de la aristocracia bajoimperial[78]. También es posible que, en este caso, Braulio no haga más que imitar otras tradiciones hagiográficas (como la de Gregorio de Tours), donde abundan ideas del mismo estilo.

Por último, un aspecto no menor relativo a nuestro tema figura en la anónima *Vida de san Fructuoso*, escrita hacia 670-680 (a juicio de Díaz y Díaz)[79]. En esta ocasión, el asunto ya no atañe tanto a la Roma histórica, su pasado y los valores clásicos sino, más bien, a la Roma núcleo de la cristiandad. Según el texto, "después de que la nueva claridad de

[77] A. MAYA SÁNCHEZ (ed.), *Vitas sanctorum Patrum emeretensium*, Turnhout, Brepols, 1992 (Corpus christianorum. Series latina, CXVI), lib. V, cap. X, p. 83: "...*Claudius nobili genere hortus Romanis fuit parentibus progenitus*...".

[78] Cfr. Karl Friedrich STROHEKER, "Spanische Senatoren der spätrömischen und westgotischen Zeit", en IBIDEM, *Germanentum und Spätantike*, Zurich-Stuttgart, Artemis, 1965, p. 81 y ss. y Santiago CASTELLANOS, *Poder social, aristocracias y hombre* santo *en la Península ibérica. La* Vita sancti Emiliani *de Braulio de Zaragoza*, Logroño, Universidad de La Rioja, 1998, pp. 42-43.

[79] Manuel DÍAZ y DÍAZ (ed.), *La vida de san Fructuoso*, Braga, Cámara Municipal de Braga, 1974, pp. 14-15.

la verdad suprema bañó de luz las antiguas tinieblas del mundo y que desde la sede de Roma, primera cátedra de la santa Iglesia, comenzó a brillar fulgurante la grandeza de la doctrina de la fe católica, y que desde Egipto, en el Oriente, comenzaron a resplandecer sobresalientes ejemplos de santa profesión monástica y que comenzó a relucir poco a poco el extremo de esta región de Occidente, alumbró la piedad divina dos faros de perspicua claridad, a saber [Isidoro y Fructuoso]"[80]. Como bien ha señalado el mismo Díaz y Díaz, el fragmento subraya el papel representado por Roma en la evangelización de la península. Ésta "se combina con la influencia monástica para constituir la fuente y fundamento del cristianismo hispánico"[81], en una simbiosis que pondera al mismo nivel esa evangelización foránea con la labor de los monjes locales, seguidores del modelo oriental. Con ello, Roma se enfrenta a otro polo evangélico, radicado en Egipto (considerado a la par a la hora de afirmar las raíces del cristianismo ibérico). Este tema reaparece en una *passio* ya citada, la de san Torcuato y sus compañeros, muy probablemente redactada (como ya dijimos) a mediados del siglo VIII. En ésta, a diferencia del relato anterior, Roma es señalada como fuente exclusiva de la cristianización de la Península ibérica. Así, se indica que "en la ciudad de Roma habían recibido el sacerdocio de los Santos Apóstoles los beatísimos confesores Torcuato, Tisefonte, Indalecio, Segundo, Eufrasio, Cecilio e Isicio y habían partido para propagar la fe católica Hispania que, todavía envuelta en el error de los gentiles, estaba sumergida en el paganismo de

[80] *Ibid.*, 1, t. II, p. 80: "*Postquam antiquas mundi tenebras supernae ueritatis noua inradauit claritas, et a sede Romana prima sanctae eclesiae cathedra fidei catholicae dogmatum fulgurans rutilaret inmensitas atque ex Egypto orientale prouincia excellentissima sacrae religionis praemicarent exempla et huius occiduae plagae exigue perliuceret extremitas, praespicuae claritatis egregias diuina pietas duas inluminauit lucernas* …." –sigo la tradución del mismo Díaz y Díaz–. Recordemos, de paso, que san Isidoro soslayó siempre el tema del origen romano de la evangelización en Hispania. De hecho, en su *De ortu et obitu Patrum* (una serie de pequeñas referencias biográficas acerca de los profetas y apóstoles bíblicos), señala que la Península fue el lugar de predicación de san Pablo (junto con la Ilírica e Italia), al igual que el de Santiago (si es que corresponde a su autoría el fragmento de esta obra que atañe a este último, probablemente el más célebre de todo el texto). Cfr. ISIDORO de Sevilla, *De ortu et obitu Patrum* (ed. de César Chaparro Gómez), París, Les Belles Lettres, 1985, 80-1, p. 217.

[81] *Ibid.*, p. 23.

la idolatría"[82]. Dada la semejanza conceptual que tiene este pasaje con la citada vida de san Fructuoso, José Vives consideró que este apartado de la *passio* debe corresponder al núcleo original del relato[83]. Éste, según Fábrega Grau, sería luego reformulado tras la invasión musulmana por "un hagiógrafo poco escrupuloso que, refugiado hacia el norte, muy lejos de la Bética, donde nadie podía objetarle, fantaseó esta redacción para que no se perdiera el recuerdo de una tradición que amenazaba extinguirse"[84]. Como sea, el pasaje señala sin matices que el origen del cristianismo local estuvo en Roma, de donde procedieron esos varones apostólicos encargados de evangelizar la Península. De tal manera, se soslaya esa segunda supuesta influencia oriental que incorporaba el hagiógrafo de san Fructuoso, como así también el matiz que agregaba este último en relación a la labor realizada por los monjes ibéricos en pos de la misma conversión religiosa. Por el contrario, en la *passio* en cuestión, "la evangelización de *Hispania* por primera vez deja de ser anónima; ella es atribuida a Torcuato y sus compañeros, enviados por Pedro y Pablo –prueba de que la mención conjunta de los dos apóstoles no constituye en sí una oposición a la primacía romana–"[85]. Si tenemos en cuenta el posible lugar de origen de este relato (el sur de la península), el hecho de que Torcuato y sus compañeros recibieron culto recién después de la llegada de los musulmanes y esta doble invocación apostólica como origen del cristianismo hispano, quizás podríamos entender esta *passio* como una reivindicación regional directamente vinculada a la ocupación islámica, que se hizo eco de una antigua tradición, identificándola con ciertos santos locales. Los hagiógrafos meridionales ven en ella la oportunidad de subrayar sus más puros orígenes apostólicos en un contexto adverso,

[82] *Pasionario*, 3, t. II, p. 256: "*Igitur quum apud urbem Romam beatissimi confessores Torquatus, Tisefons, Indalecius, Secundus, Eufrasius, Cecilius et Esicius a sanctis apostolis sacerdotium suscepissent, et ad tradendam in Spania catholicam fidem, que adhuc gentili errore detemta, idolorum supperstitione pollebat, profecti fuissent*".

[83] José VIVES, "La *uita Torquati et comitum*", *Analecta sacra tarraconensia*, 20 (1947), 223-230 (en especial, p. 225).

[84] *Pasionario*, t. I, p. 127.

[85] Thomas DESWARTE, *Une chrétienté romaine sans pape. L'Espagne et Rome (586-1085)*, París, Garnier, 2010, pp. 88-89.

sin necesidad de pensar (como sostiene Fábrega) en la imaginación de cristianos refugiados en el norte que añoraban sus cultos particulares.

En suma, Roma parece haberse diluido en el contexto hagiográfico, convirtiéndose sólo en un modelo narrativo sin mayor voluntad de profundizar en su pasado y su herencia. Esta imagen, sin embargo, contrasta con la tarea de recuperación de esa misma herencia romana que estaban llevando a cabo, en especial, los cristianos que vivían bajo la mencionada ocupación musulmana. Ellos, como veremos a continuación, encontraron en el mundo romano un camino para identificarse como seguidores de Cristo y reivindicar su posición frente a los recién llegados.

## El retorno de la cultura romana: Eulogio, Álvaro y los mozárabes cordobeses

Mucho se ha analizado, en los últimos tiempos, acerca de la recuperación y utilización de la cultura clásica por parte de las comunidades cristianas que vivían en las zonas ibéricas ocupadas por los musulmanes. Conocidos tradicionalmente como "mozárabes", los representantes más destacados de tal recuperación convirtieron esa tradición antigua en una herramienta con dos objetivos fundamentales. Por un lado, ella se transformó en un medio para afirmar su propia identidad cultural frente al invasor. Por el otro, también sirvió como un arma para criticar a aquellos cristianos complacientes que abandonaban sus costumbres y su lengua tradicionales para adaptarse a las nuevas circunstancias (en especial, frente al atractivo que suponía la incipiente cultura islámica que comenzaba a florecer en la península)[86]. De tal manera, la recuperación de ese mundo antiguo actuó para afirmarse frente al "otro". Prueba de ello es que –como bien afirma Herrera Roldán–, la actitud de tales mozárabes

[86] Para este tema (recurrente, por lo demás, en la producción historiográfica desde hace ya varios años) véanse, por ejemplo, los trabajos ya clásicos de Dominique MILLET-GÉRARD, *Chrétiens mozarabes et culture islamique dans l'Espagne des VIIIe-IXe siècles*, París, Etudes augustinnienes, 1984; Richard HITCHCOCK, *Mozarabs in Medieval and Early Modern Spain. Identities and Influences*, Aldershot, Ashgate, 2008; Kenneth Baxter WOLF, *Christians Martyrs in Muslim Spain*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988 y la reciente obra de Cyrille AILLET, *Les mozarabes. Christianisme, islamisation et arabisation en Péninsule Ibérique (IXe-XIIe siècle)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2010 (en particular, cap. III, pp. 133-152).

respecto de los clásicos comenzó a modificarse en cuanto éstos advirtieron cierto avance sobre su propia tradición cultural[87]. Así, de cierta posición crítica respecto de la herencia antigua se pasaría a una defensa acérrima de ella, dando lugar a una "auténtica apología" del mundo clásico y, en especial, del latín. Éste era entendido como medio para acceder "a las «obras de los doctores […]» y a la «belleza eclesiástica», [en tanto] el retroceso [de esa lengua] amenazaba los fundamentos del cristianismo puesto que rompía el lazo con las Escrituras"[88].

Grandes exponentes de esa reivindicación del mundo intelectual antiguo fueron el abad Sansón y Paulo Álvaro de Córdoba. El primero habrá de increpar al obispo Hostegesis diciendo "si alguno busca en ella [*i.e.*, las disposiciones del concilio de Córdoba de 859, presidido por este último] un buen latín, difícilmente podrá hallarlo. Si busca una ortografía correcta, se dará cuenta de que no hay ninguna. Si examina el sentido, podrá pensar enseguida que son las palabras de un loco […]. Está claro que es más un bárbaro que un elocuente orador latino"[89], Asimismo, en tono profético, expresa "créeme, esas tinieblas de la ignorancia desaparecerán un día y de nuevo Hispania recuperará el conocimiento de la gramática. Entonces, todos tu errores aparecerán un día ante todo el mundo, a quien hoy los hombres incultos consideran conocedor de las letras"[90].

En el caso de Álvaro, en cambio, su defensa de esa tradición antigua es un tanto más sinuosa. En efecto, en alguna de sus cartas parece mani-

[87] Pedro HERRERA ROLDÁN, *Cultura y lenguas latinas entre los mozárabes cordobeses del siglo IX*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 1995, p. 63.
[88] AILLET, *op. cit.*, p. 135.
[89] SANSÓN de CÓRDOBA, *Apologeticum*, VII, 1 –ed. de Juan GIL, *Corpus scriptorum muzarabicorum*, Madrid, C.S.I.C., 1973, t. II, p. 569–: "*Ubi si latinitatem quis querat, difficile poterir inuenire, si ortografie disciplinam, nullam sentiet esse, si sensium discutiat, insani capitis uerba mox poterit censere. […] quum constet eum magis barbarum quam oratorem latine…*". Como bien sostiene Fernando GONZÁLEZ MUÑOZ (retomando una opinión previa de M. Banniard), es probable que Hostegesis haya "optado por el uso de un registro lingüístico asequible al común de los fieles, sacrificando la gramaticalidad a la comunicación" (lo que impugna en parte las críticas de Álvaro). Cfr., de este autor, su libro *Latinidad mozárabe. Estudios sobre el latín de Álbaro de Córdoba*, La Coruña, Universidade da Coruña-Universidad de Córdoba, 1996, p. 17.
[90] *Ibid.*, VII, 5, t. II, p. 572: "*Nam crede mihi quia hee ignorantie tenebre abolebuntur quandoque et adhuc reddetur Hispanie notitia artis grammatice. Et tunc omnibus apparebit quantis erroribus subiaceas ipse, qui hodie a brutis hominibus putearis litteras nosse*".

festar cierto rechazo por ese mundo intelectual tan alabado por Sansón diciendo que "los beatísimos y apostólicos varones no son esclavos de la composición de las palabras y […] no se mueven por el arte de Donato, sino por la sencillez de Cristo…"[91]. De la misma manera, añade que, en el pasado, "todo el mundo se dedicaba más a los versos por la belleza del texto y por ejercitar la dialéctica, se sometían a los errores de los gentiles cuando leían la Eneida de Virgilio y lloraban la muerte de Dido, que había alcanzado el final con la espada, o la injuria de su belleza rechazada y los honores del raptado Ganímedes, el don falaz de Minerva y el engaño de la inicua Juno"[92]. Sin embargo, ese parecer luego se habría de transformar de manera evidente y, en la vida que compone acerca de su contemporáneo, el mártir Eulogio de Córdoba, describe ese mismo conocimiento del bagaje intelectual clásico como uno de los mayores méritos de su retratado. Éste es señalado como "nacido de noble cuna, hijo de un miembro de la aristocracia senatorial de la patricia ciudad de Córdoba"[93], tema que retoma los modelos visigodos ya analizados en relación a la prosapia de los santos. De inmediato, Álvaro también recupera otro elemento tradicional de la literatura hagiográfica de todos los tiempos, esto es, la sabiduría precoz que tiene cualquier elegido de Dios (obviamente, retomando precedentes bíblicos): "casi desde la misma cuna […] alcanzó la perfección y, brillando por encima de sus contemporáneos en el conocimiento de la doctrina y descollando por la luminosidad de su saber, se hizo maestro de maestros, quien aún en su no desarrollado cuerpo albergaba un maduro entendimiento, a todos superaba […] no en edad pero sí desde luego en sabiduría"[94]. Ya iniciado

[91] PAULO ÁLVARO, *Epistola*, III, 3 –ed. de GIL, *op, cit.*, t. I, p. 154–: "*beatissimos et apostolicos uiros non uerborum compositionibus deserbire neque per artem liberalem Donati, set per simplicitatem currere Xp̄i…*".

[92] *Ibid.*, IV, 10, t. I, pp. 168-169: "*Et quia eo tunc tempore magis quisque uersibus operam dabat propter eloquii uenustatem et per occasionem dissertitudinis gentilium serbiebat errori, dum legerent Uirgilii Eneydos et flerent Didonem extinctam ferroque extrema sequutam uel spretam iniuriam forme et rapti Ganimedis honores, fallecem domum Minerue et dolum Iunionis inique…*".

[93] PAULO ALVARO, *Vita Eulogi*, 2 –ed. de GIL *op, cit.*, t. I, p. 331–: "*...beatus martir Eulogius, nobili stirpe progenitus, Cordobe ciuitatis patricie senatorum traduce natus...*".

[94] *Ibid.*: "*Ab ipso enim incunabulo litteris eclesiasticis herens et quotidieper studia bonorum operum crescens perfectionem adeptus est, et super omnes coetaneos doctrine scientia clarens et eruditionis lumine florens magistrorum doctor est factus, quippe qui mentem senilem paruissimo corpore gerens uincebat, etsi non etate, certe scientia uniuersos*".

el movimiento martirial y encarcelado por los musulmanes, Eulogio "no paraba de leer durante las noches ni el día…", aprendiendo "a la perfección los secretos de los pies métricos, que por aquel entonces ignoraban los eruditos de Hispania…"[95]. Finalmente, en un largo pasaje, Álvaro realiza una alabanza de ese saber extraordinario de Eulogio, enumerando la lista de autores clásicos que constituían la lectura frecuente del futuro mártir: "¿Qué libros dejó de consultar? ¿Qué obras de pensadores católicos, herejes y aun paganos, pudieron serle desapercibidas? ¿Dónde hubo obras en poesía métrica o en prosa, que se escondiesen a su búsqueda? ¿Dónde los versos cuya armonía ignorara? ¿Dónde los himnos y los ejemplares raros que su sagaz ojo no examinara?"[96]. Entre esos libros conocidos por Eulogio, el mismo Álvaro cita "la *Eneida*, las sátiras de Juvenal y Horacio, los *carmina figurata* de Porfirio y las fábulas en verso de Avieno"[97]. La mayor parte de esas obras fueron conseguidas por Eulogio en ocasión de un viaje a Pamplona en 848, textos que trajo "no sólo para su uso particular sino para hacerlos conocer a los estudiosos más perspicaces"[98]. Ese acopio de saber permitiría a Eulogio proveer "lo nuevo y lo viejo (Mat., 13, 52) para todos los de la casa, [siendo considerado] como el primero de los sacerdotes, entre los confesores el mayor y entre los jueces no el último"[99]. Su retrato, por tanto, exalta un arquetipo de santidad que combina el saber (con especial valoración de la literatura antigua) y la labor cristiana –factores que, en el caso de Eulogio, luego se verán coronados por su martirio frente a los musulmanes–. Esos autores clásicos reaparecen en una carta que el mismo Álvaro dirige a Eulogio (contenida en el *Memoriale sanctorum* de este último), donde lo alaba en

[95] *Ibid.*, 4, t. I, p. 333: "*...ille non noctibus non diebus a lectione cessabat*"; "*…metricos quos adhuc nesciebant sapientes Hispanie pedes perfectissime docuit…*". Cfr. GONZÁLEZ MUÑOZ, *op. cit.*, pp. 26-30, donde analiza este supuesto redescubrimiento de la poesía métrica por parte de Eulogio.

[96] *Ibid.*, 8, t. I, p. 335: "*Que enim illi non patuere uolumina, quae potuerunt eum latere ingenia catholicorum, philosoforum, hereticorum necnon gentilium? Ubi libri erant metrici, ubi prosatici, ubi storici qui eius inuestigationem effugerent? Ubi uesi quorum ille ignoraret canora, ubi ymni uel peregrina opuscula que eius non percurreret pulcerrimus oculus?*".

[97] HERRERA ROLDÁN, *op. cit.*, p. 63. Cfr. GONZÁLEZ MUÑOZ, *op. cit.*, p. 21.

[98] PAULO ÁLVARO, *Vita…*, 9, t. I, pp. 335-336: "*non priuatim sibi, sed communiter studio sissimis inquisitoribus reportauit…*".

[99] *Ibid.*, 11, t. I, p. 336: "*…sui noua et uetera uniuersis familiis preuideret, in sacerdotibus primus, in confessoribus summus, in iudicibus residens non extremus*".

términos de "se somete a ti la corriente lechosa de Livio. Cede ante ti aquella lengua suave y profana de Catón, también el fogoso temperamento de Demóstenes, la rica elocuencia del antiguo Cicerón [y] el florido Quintiliano…"[100]. Ahora bien, tal como ha subrayado adecuadamente Juan Gil, pese a esa valoración positiva por parte de Álvaro, es probable que Eulogio apenas haya tenido conocimiento directo de todas esas obras que aquél menciona[101]. También es muy posible que la mayor parte de esos textos antiguos hayan sido citados a partir de alusiones contenidas en las narraciones de escritores patrísticos previos[102]. El propio Álvaro tampoco debe haber tenido acceso a tales textos clásicos (al menos, no antes del mencionado viaje de Eulogio). Sus citas provienen en mayor medida de Isidoro de Sevilla, san Jerónimo o la traducción que hizo Rufino de la *Historia eclesiástica* de Eusebio[103]. Como sea, el hecho de que una hagiografía exalte, entre las características sobresalientes de su santo biografiado, el conocimiento del saber antiguo, es una clara muestra de esa utilización de la cultura clásica como herramienta de diferenciación ideológica y religiosa a la que hicimos referencia. Álvaro entiende que tal saber era la mejor prueba de la permanencia de Eulogio dentro del dogma cristiano, frente a esos correligionarios complacientes que se dejaban seducir por los galanteos intelectuales de los musulmanes.

Idéntica valoración está presente en la obra del propio Eulogio, en particular en el relato que compone para exaltar el movimiento martirial cordobés, esto es, el mencionado *Memoriale sanctorum*. En él, a fin de insistir en la necesidad de enfrentarse al poder musulmán, no duda en acudir tanto a escritores cristianos (lo que resulta obvio) sino también a algún pagano. De tal manera, apela por ejemplo a una sentencia de los

[100] ALVARO de CORDOBA, "*Rescriptum Albari ad Eulogium*" –GIL, *op. cit.*, t. II, p. 365–: "*Tibi lacteus Liuii subditur amnis, tibis dulcit cedet illa saecularis lingua Catonis, feruens quoque Demosthenis ingenium et diues Ciceronis olim eloquium floridusque Quintilianus…*".
[101] Juan GIL, "Praefatio", en *Corpus scriptorum…*, p. XLII –indicando que sólo la *Eneida* de Virgilio probablemente haya sido bien conocida–. Cfr. Roger COLLINS, "Poetry in Ninth-Century Spain", en Francis CAIRNS (ed.), *Papers of the Liverpool Latin Seminar*, Liverpool, Cairns, 1984, t. IV, pp. 181-195 (en especial, p. 183, donde se incluyen las obras de Aviano y las *Sátiras* de Horacio y Juvenal entre los textos sobre los cuales Eulogio podría tener un conocimiento de primera mano).
[102] Cfr. HERRERA ROLDÁN, *op. cit.*, p. 62.
[103] *Ibid.* Cfr. GONZÁLEZ MUÑOZ, *op. cit.*, pp. 22-24.

*Disticha* de Catón (I, 3) para caracterizar a los cristianos que no quieren acudir al martirio, instándolos a no criticar a quienes sí lo hacen: "quien, conociéndose a sí mismo, no realiza grandes empresas, no debe oponerse a quienes caminan hacia las alturas [...]. Dice el filósofo Catón «intenta la obra que puedas, no sea que, abrumado por su peso, sucumba tu esfuerzo y debas abandonar la labor intentada en vano»"[104]. En otro pasaje, en cambio, al referirse al estilo que adopta para componer su relato, el mismo Eulogio hace un alarde de simplicidad comparando simbólicamente su narración con la prosa clásica, "sobre todo porque sé que, en tales materias, hay que atender más una sencilla verdad que a la resonante e hinchada ostentación de las Musas"[105]. En síntesis, no cabe dudas de que estos hombres acudieron intencionalmente a esa cultura pasada, a la que conocían poco (al menos, de primera mano) pero que, a su criterio, era el instrumento más útil con que contaban para diferenciarse social y religiosamente en un mundo invadido por los infieles, que cambiaba con rapidez y al cual, para empeorar las cosas, la mayor parte de sus compatriotas veía caduco y fácil de abandonar.

La trayectoria de la cultura clásica en la hagiografía hispana no termina, claro está, en estos siglos centrales de la Edad Media. Ella habrá de tener una larga y fructífera carrera, jalonada por las sucesivas recuperaciones que conoció el saber antiguo a partir del siglo XI (y no sólo en la Península ibérica sino en toda Europa occidental). Más allá de eso, lo importante es que cada recuperación siempre supuso objetivos diferentes e intencionalidades específicas. De la Roma a la que Prudencio veía como una etapa necesaria en la historia del cristianismo a la que rememoraban Álvaro y Eulogio (cuna de un latín que era el mejor exorcismo contra la lengua del Anticristo árabe), pasando por la que ofrecía garantías de estirpe a los santos visigodos, la que marcaba el origen de la evangelización local o la que sólo servía de telón de fondo de la narrativa martirial, las posibilidades son muchas y cada relato supone

[104] EULOGIO de CÓRDOBA, *Memoriale sanctorum* –ed. GIL, *op. cit.* , t. II, 29, p. 392–: "*Qui enim sui non exequatur, gradientibus ad celsiora [...]. Et consequenter Cato infert philosophus: Quod potes, it tempta operis, ne pondere pressus/ Succumbat labor et frustra temptata relinquas*".

[105] *Memoriale*, I, 4, t. II, p. 371: "*...praesertim cum et in huiuscemodi rebus magis nouerim simplicem ueritatem esse obseruandam quam tonantem Musarum turgidam pompam*".

las suyas. Esa multiplicidad de matices es la que debe ser recordada y analizada, desentrañando las diversas caras de una ciudad que conservó eternamente su carisma y supo sacar provecho de su historia y su legado.

# USO Y EXÉGESIS DE LA FIGURA DE MELQUISEDEC EN TIEMPOS DE CARLOMAGNO

**Alfonso HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ**
(CONICET)

## Introducción

En su carta de 865 dirigida a Miguel, emperador de los Romanos y redactada a causa de la deposición del patriarca Ignacio, el papa Nicolás I se quejaba amargamente de los reyes que pretendían ejercer la autoridad tanto real como sacerdotal, utilizando como precedente la figura de Melquisedec[1]. En ese texto, el pontífice señalaba explícitamente una cuestión importante en la construcción del poder real en los Estados cristianos: su tendencia a la sacralización. El Para no sólo comprendía claramente que esa situación se daba *de facto* sino también que ciertas figuras de la tradición judía –Melquisedec y los grandes líderes, como Josué, o reyes bíblicos, como David, Salomón y Josías[2]– podían ser utilizados para

[1] Nicolás I, Ep. 88/89 –Ernst Perels (ed.), Epistolae Karolini aevi IV, MGH, 1925, p. 486, líneas 2-5–: "*Fuerunt haec ante adventum Christi, ut quidam typice reges simul et sacerdotes existerent: quod sanctum Melchisedech fuisse sacra prodit historia quodque in membris suis diabolus imitatus, utpote qui semper quae divino cultui conveniunt sibimet tyrannico spiritu vindicare contendit, ut pagani imperatores idem et maximi pontifices dicerentur*".

[2] Pascal BOULHOL ha comentado el lugar de Josué en la exégesis de Claudio de Turín en su *Claude de Turin. Un évêque iconoclaste dans l'occident carolingien. Étude suivie de l'édition du Commentaire sur Josué*, París, Institut d'Études Augustiniennes, 2002. Isabelle ROSÉ ha escrito un artículo acerca de Josías, "Le roi Josias dans l'ecclesiologie politique du haut Moyen Age", *Mélanges de l'Ecole Française de Rome*, 115 (2003), 683-709. Los estudios sobre el uso de la figura de David como modelo de rey son numerosos. Entre ellos, ver Yves SASSIER, *Royauté et idéologie au Moyen Âge. Bas-Empire, monde franc, France (IVe-XIIe siècle),* París, Armand Collin, 2002, en particular pp. 125-129; Ilgar GARIPZANOV trata acerca de David

sostener la noción de realeza sacerdotal. Igualmente, determinados conceptos presentes en las Sagradas Escrituras (como el *genus electum regale sacerdotium* de I Pe 2, 9[3]) también servían para tal fin. Melquisedec –rey, sacerdote y gentil– es un llamativo personaje veterotestamentario. Su figura no es un dato menor[4] ya que es mencionado en dos ocasiones en el Antiguo Testamento. En primer lugar, cuando se encontró con Abraham (Gn 14, 18-20), luego de que éste rescatara a Lot. En segundo término, en Ps 109, 4. En el Nuevo tTstamento es retomado por san Pablo en *Hebreos* (Hb 5, 6-10; 6, 20; 7, 1-10, 11, 15, 17 y 21). En la tradición patrística, Melquisedec habrá de ser, ante todo, uno de los fundamentos para la justificación del sacerdocio cristiano, puesto que se trataba de un sacerdote de Dios, pero que no era judío y, por lo tanto, no pertenecía a la tribu de Leví, depositaria del legítimo sacerdocio hebreo. Así, fue empleado tanto para legitimar la existencia del sacerdocio cristiano no levítico frente a los judíos como para sostener un orden sacerdotal cristiano en el interior mismo de la Iglesia.

El escrito del Papa no estaba destinado a un soberano carolingio sino al emperador en Constantinopla. Existe un único antecedente en el mundo franco de asimilación de un rey merovingio a Melquisedec, la figura real y sacerdotal del Antiguo Testamento por excelencia[5]. Casi

---

en el lenguaje simbólico carolingio en distintos momentos, ver especialmente su *The Symbolic Language of Authority in the Carolingian World (c. 751–877)*, Leiden, Brill, 2008, pp. 272-286.

[3] No hay que olvidar que, en su búsqueda por afirmar el poder pontificio, fue también este Papa quien se enfrentó al emperador carolingio Lotario II, cuando este último intentó divorciarse de su esposa Teutberga. Ver Karl HEIDECKER, *The Divorce of Lothar II: Christian Marriage and Political Power in the Carolingian World*, Ithaca y Londres, Cornell University Press, 2010.

[4] Para una introducción general a Melquisedec en la Carta a los Hebreos, ver Edouard COTHENET, "La figure de Melchisédech dans l'Épître aux Hébreux", en AA.VV., *Autour de Melchisédech. Mythe, realité, symbole*. Colloque des 1-2 juillet 2000, Centre Européen d'Études Médiévales, Actes du 5ème colloque, Chartres, 2000, pp. 41-50; para la tradición de Melquisedec hasta el período patrístico, Fred L. HORTON, *The Melchizedek Tradition. A Critical Examination of the Sources to the Fifth Century a.d. and in the Epistle to the Hebrews*, Cambdridge, Cambridge University Press, 1976. Las obra de referencia para el estudio de Melquisedec en la tradición cristiana hasta la Edad Media sigue siguen siendo Gottfried WUTTKE, *Melchisedech der Priesterkönig von Salem. Eine Studie zur Geschichte der Exegese*, Giessen, Alfred Töpelmann, 1927 y Giuseppe Martini, *Regale sacerdotium*, Roma, Deputazione romana di storia patria, 1938.

[5] Para Melquisedec en la tradición patrística y medieval, junto a los estudios citados en nota anterior, véase Philippe LEFEBVRE, "*Melchisédeq ou* mon royaume n'est pas de ce monde", en AA.VV., *Autour de Melchisédech*..., pp. 19-40.

tres siglos antes que Nicolás, el poeta italiano Venancio Fortunato (c. 536-610), que escribió gran parte de su obra en el reino de los francos, comparó a Childeberto II con Melquisedec[6]. Reydellet considera que esta afirmación es "exorbitante" y la explica con la suposición de que Venancio se refería a las obras de caridad llevadas a cabo por el rey Childeberto pero no a una condición propiamente sacerdotal. Por consiguiente, el mismo Redeyllet concluye que no se pueden sacar conclusiones ideológicas de ese breve texto[7]. Sin embargo, desde otro punto de vista, la asimilación del rey de los francos con Melquisedec puede ser comprendida como parte de un proyecto de aculturación de la sociedad en busca de una forma cristianizada de romanidad[8].

Nuestro cuerpo de textos (específicamente carolingios) que tratan acerca de Melquisedec comenzó con el primer exégeta bíblico de ese período, Wigbod, un autor del siglo VIII de cuya vida no sabemos prácticamente nada. Él mencionó a Melquisedec en sus *Quaestiones in Octateuchum*[9]. Se trata de una copia literal de un fragmento del *De Genesi ad litteram* de Agustín. En esa cita, se señala de qué manera Pablo, en su *Epístola a los Hebreos*, utilizó la figura del rey-sacerdote del Antiguo Testamento para distinguir el sacerdocio de Cristo del sacerdocio levítico. Wigbod representa la primera generación de exégetas bíblicos carolingios, cuya característica principal era su dependencia casi absoluta de los textos patrísticos[10].

---

[6] VENANCIO FORTUNATO, *De ecclesia Parisiaca*, en Friedrich Leo (ed.), Venanti Honori Clementiani Fortunati presbyteri Italici Opera poetica, MGH (Auct. Ant. 4, 1), 1881, p. 49, líneas 17-22: "*haec pius egregio rex Childeberethus amore/ dona suo populo non moritura dedit/ totus in affectu divini cultus adhaerens/ ecclesiae iuges amplificavit opes:/ Melchisedech noster merito rex atque sacerdos conplevit laicus religionis opus*".

[7] Marc REYDELLET, *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*, Roma, École Française de Rome, 1981, pp. 322-327.

[8] Rolet ANNE, "L'Arcadie chrétienne de Venance Fortunat. Un projet culturel, spirituel et social dans la Gaule mérovingienne", *Médiévales*, 31 (1996), p. 124. Una idea similar puede encontrarse en Jacques FONTAINE, "Hagiographie et politique, de Sulpice Sévère à Venance Fortunat", *Revue d'histoire de l'Église de France*, t. 62, n° 168 (1976), 113-140.

[9] WICBODO, *Quaestiones in Octateuchum* –PL 96, col. 1154C–: "*Est in Epistola quae scribitur ad Hebraeos, locus quidam diligenti consideratione dignissimus. Cum enim per Melchisedech, in quo huius rei figura praecesserat, discerneretur sacerdotium Christi a sacerdotio Levi: Videte ergo, inquit, qualis hic est, cui et decimam partem Abraham dedit de primitiis patriarcha (Hebr. VII, 4)*".

[10] Michael GORMAN, "Wigbod and Biblical Studies under Charlemagne", *Revue bénédictine*, 107 (1997), 40-76. Para una introducción a la exégesis bíblica en el período carolingio, ver Gilbert DAHAN, *L'exégèse au Moyen Âge*, París, Cerf, 1999.

Las referencias a Melquisedec en dicha tradición exegética son muy numerosas pero, en muchos casos –como el de Wigbod–, son menciones breves y estrechamente ligadas a la herencia patrística, de las que resulta muy difícil extraer conclusiones. Por ejemplo, Walafrido Estrabón, medio siglo más tarde –en un texto más personal que el de Wigbod– utilizó igualmente la figura de Melquisedec para justificar la existencia del sacerdocio cristiano, otro de los usos patrísticos más tradicionales acerca de esa figura del rey-sacerdote[11].

La situación descripta nos obliga a realizar una selección de fuentes y de autores, privilegiando aquellos que han hecho un uso más extenso de la figura de Mequisedec o que incorporaron elementos nuevos en la exégesis. Los autores citados a continuación reuúen estas características en mayor o menor medida. Hemos también limitado nuestro estudio a los escritores contemporáneos de Carlomagno, que nos parecen relevantes en virtud de los presupuestos ya explicados y dejaremos la investigación del resto de la tradición carolingia para otro trabajo. En concreto, nos enfocaremos en los textos de cuatro letrados carolingios: Alcuino de York, Teodulfo de Orleans, Rábano Mauro y Claudio de Turín.

## Alcuino de York

Alcuino de York (c. 740-804) fue uno de los grandes hombres de letras en los inicios del llamado Renacimiento Carolingio[12], que tuvo

[11] WALAFRIDO ESTRABÓN, *De rebus ecclesiasticis* –PL 114, col. 937A–: "*De sacrificiis Novi Testamenti, et cur mutata sint per Christum sacrificia. Quia vero Christus sacerdos esse dicitur secundum ordinem Melchisedech, quod apostolus Paulus copiosissime astruit (Heb. VII) , salva multiplicium ratione figurarum quibus idem sacerdos Dei summi Iesus Christus Filius Dei, qui semetipsum Patri pro nobis obtulit, pronuntiasse cognoscitur: congruum genus sacrificii Dominus noster, sacerdos verus, in corporis et sanguinis sui mysterium providere dignatus est, ut videlicet sicut Melchisedech ante circumcisionem et legis caeremonias, vivens ex fide, panem et vinum legitur obtulisse: ita ipse Dominus, pontifex factus secundum ordinem non Aaron, sed Melchisedech, iustus, et iustificans eum qui ex fide est, post expletionem legis easdem species sacrificii fidelibus suis tradidit*".

[12] Para una introducción al Renacimiento carolingio, ver Anita GUERREAU-JALABERT, "La 'Renaissance carolingienne': modèles culturels, usages linguistiques et structures sociales", *Bibliothèque des Chartes*, 139 (1981), 5-35; Giles BROWN, "The Carolingian Renaissance", en Rosamond MCKITTERICK (ed.), *Carolingian culture: emulation and innovation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 1-51; Richard E. SULLIVAN, "Introduction: Factors Shaping Carolingian Studies" y "The Context of Cultural Activity in the Carolingian Age", en

lugar con el apoyo y el impulso del mismo Carlomagno[13]. De este autor nos han llegado comentarios a cuatro de las epístolas paulinas: *Efesios*, *Tito*, *Filemón* y *Hebreos*. Estos textos son los únicos trabajos de Alcuino centrados en las cartas de san Pablo. Dado que esos mismos escritos son mencionados también por Juan Tritemio (1462-1516), es probable que sean efectivamente las únicas cartas paulinas que haya comentado el anglosajón. De estos comentarios, nos interesa particularmente el *Comentario a Hebreos*. Se han conservado al menos quince copias manuscritas del mismo[14]. La única edición actualmente disponible –como ocurre con muchos otros textos altomedievales– es la de Migne en *Patrologia Latina*[15]. El *abbé* utilizó un solo manuscrito para editar la obra en su colección[16], pero se trata de una copia importante no solo por su antigüedad –es un ms. datado del siglo X– sino también porque es la única que conserva juntos tres de los cuatro comentarios de Alcuino a tales epístolas paulinas. La restante, correspondiente a Efesios, sólo se conserva fragmentariamente en Cambridge, Pembroke Coll., 308.

Entre los quince manuscritos mencionados existen actualmente dos que datan del siglo IX. Uno de ellos –St. Gall, Stiftsbibliothek 100, pp. 245-324– fue consultado para la redacción de este trabajo, junto con la edición de Migne de Einsiedeln Stiftsbibliothek 182[17]. En relación con el ms. St. Gall es interesante señalar que el *codex* es, en verdad, una copia del *Comentario a las epístolas paulinas* del Ambrosiaster, atribuido

IDEM (ed.), '*The Gentle Voices of Teachers*'. *Aspects of Learning in the Carolingian Age*, Columbus, Ohio State University Press, 1995; pp. 1-50 y pp. 51-105, respectivamente.

[13] La bibliografía sobre Alcuino de York es inmensa. Para su vida, ver Donald A. Bullough, *Alcuin*. *Achievement and Reputation*, Leiden y Boston, Brill, 2004. Véanse también los artículos recopilados en Philippe Depreux y Bruno Judic (eds.), *Alcuin de York à Tours. Écritures, pouvoir et réseaux dans l'Europe du Haut Moyen Âge, Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest,* 111/3 (2004). Más moderno y con un apéndice bibliográfico extenso es Douglas DALE, *Alcuin his Life and Legacy*, Cambridge, James Clarke & Co., 2012.

[14] Stegmüller 1099; 1974. Ver también el catálogo on-line de mss. exegéticos carolingios realizado por Burton van Name Edwards en http://www.tcnj.edu/~chazelle/carindex.htm.

[15] *PL* 100, cols. 1031D-1084B.

[16] Einsiedeln, Stiftsbibliothek 182 (fol. 37 y ss.). Digitalizado online: http://www.e-codices.unifr.ch/en/searchresult/list/one/sbe/0182.

[17] Para una introducción exhaustiva al comentario de Alcuino a Hebreos, ver Raffaele SAVIGNI, "Le commentaire d'Alcuin sur l'Épître aux Hébreux et le thème du sacrifice", en DEPREUX y JUDIC (eds.), *op. cit*., pp. 245-267 (especialmente pp. 245-251).

erróneamente a san Ambrosio en el mismo manuscrito (algo normal con los textos de Ambrosiaster en la Edad Media). Sin embargo, este autor patrístico no comentó Hebreos. Dado que el *Comentario a Hebreos* de Alcuino fue copiado sin atribución a continuación de los textos de Ambrosiaster, el comentario del anglosajón terminó circulando –aunque más no sea limitadamente– como parte de una obra pseudo-ambrosiana. La tradición del texto de Alcuino es bastante débil. Esta situación no debe sorprendernos, puesto que la mayor parte de los comentarios carolingios a las *Epístolas de san Pablo* fueron opacados por el inmenso éxito que luego alacanzaron los comentarios de Haimón de Auxerre a los textos paulinos[18].

Según Alcuino, existía una tradición judía que había identificado a Melquisedec con Sem, hijo mayo de Noé, que tenía docientos noventa años  cuando nació Abraham[19]. Por lo tanto, Melquisedec era un antepasado de Abraham y eso explicaba el respeto con el que este último había llevado el diezmo al primero. Melquisedec era también rey de Salem, pero no había que cometer el error de identificar a esta ciudad con Jerusalén[20]. El rey-sacerdote era un *typum* del Salvador, de Cristo, ante todo en su carácter de sacerdote. Alcuino afirmaba que Melquisedec era rey y

[18] Ver E. RIGGENBACH, *Historische Studien zum Hebräerbrief. I: die Älsten lateinischen Kommentare zum Hebräerbrief*, Leipzig, 1907; Dominique IOGNA-PRAT, "L'oeuvre d'Haymon d'Auxerre", en Dominique IOGNA-PRAT, Colette JEUDY y Guy LOBRICHON (eds.), *L'École Carolingienne d'Auxerre de Murethach à Remi 830-908*, París, Beauchesne, 1991, pp. 157-179.
[19] El diezmo se convierte en una forma de imposición universal estatal en el imperio carolingio a partir de Carlomagno y será más adelante un eje central de las disputas entre elite laica y eclesiástica. Al respecto, ver los estudios publicados bajo la dirección de Michel LAUWERS (ed.), *Le dîme, l`église et la société féodale*, Turnhout, Brepols, 2012; especialmente Michel LAUWERS, "Pour une histoire de la dîme et du dominium ecclésial", pp. 11-64; Valentina TONEATTO, "Dîme et construction de la communauté chrétienne, des Pères de l'Église aux carolingiens (IVe-VIIIe siècle)", pp. 65-86 y Jean-Pierre DEVROEY, "L'introduction de la dîme obligatoire en Occident: entre espaces ecclésiaux et territoires seigneriaux à l'époque carolingienne", pp. 86-106.
[20] ALCUINO, *Comentario a Hebreos*, Hb 7, 1-2: "*Hic enim melchisedech rex salem sacerdos altissimi, qui obuiauit abraham regresso a cęde hostium, et benedixit ei, cui decimas omnium diuisit abraham. Tradunt Hebrei hunc esse Sem, primum filium Noe, et eo tempore quo ortus est Abraham habuisset antiquitatis annos ducentos nonaginta. Nec esset mirum si Melchisedech uictori abraham obviam processerit, et in refectionem tam ipsius quam pugnatorum eius panem vinumque protulerit, et benedixerit ei, quod ab nepoti suo iure paternitatis dederit; et decimas prędę atque victoriae acceperit ab eo, sicut sacerdos excelsi dei, qui fuit etiam rex Salem*".

sacerdote incluso antes de la institución de la circuncisión. Esto significa que, a su juicio, había sacerdotes gentiles antes de que hubiera pueblo de Israel y, evidentemente, antes de que existiera la tribu de Leví[21]. Estos primeros sacerdotes no fueron ungidos con el óleo sacerdotal establecido por Moisés, sino por la fe. Israel recibió el sacerdocio de los gentiles. A diferencia de los judíos, los sacrificios realizados por este gentil no eran de sangre y carne de animales sino de pan y vino. Por otro lado, su sacerdocio era eterno, a diferencia del de Aarón, de la misma forma que el reino de Cristo era eterno[22]. Se trataba también de un sacerdocio que sobrepasaba a los de Aarón y Leví. La Encarnación de Cristo marcó el fin del sacerdocio judío. De allí en más, tanto la realeza como el sacerdocio solo pertenecieron a Cristo[23].

[21] *Ibidem*, 11-12: "*Sic ergo consummation per sacerdotium leuiticum orat populus enim sub ipso legem accepit quid adhuc necessarium est secundum ordinem melchisedech. Alium surgere sacerdotem et non secundum aaron dici translationem corporis sacerdotii necesse est ut legis translation fiat. Hinc enim incipit nouique testamenti differentias ostedere dicens si consummation, id est perfectum sacerdotium leuiticum fuit quid necesse fuit alium surgere sacerdotem: Nam aaron primum post datam legem sacerdotem de tribu leui esse nulli dubium est, ideo sacerdotium quod functum est leuiticum nominauit sacerdotium quo sacerdotio leuitico multo melior melchisedech in ordine sacerdotali factus est qui typum gerebat sacerdotis nostri, id est saluatoris mundi. Nequaquam enim dixisset secundum ordinem melchisedech si illud sacerdotium aaron melius esset, sub quo populus iudeorum legem susceperat. Si igitur sacerdotii translatio est, necesse est enim et legis translationem neque enim potest sacerdos sine testamento esse et sine lege et sine praeceptis*".

[22] *Ibidem*, 2-3: "*Sepius uero beatus paulus eundem melchisedek in typo saluatoris introducit quam uis omnes paene sancti patriarchae ac prophetae. Prioris temporis in aliqua re figuram expresserint saluatoris hic tamen melchisedek specialis qui non fuit de genere iudeorum in typum precessit sacerdoti filii dei de quo dicitur in centesimo non: 'Tu es sacerdos in ęternum secundum ordinem melchisedek'. Ordinem autem eius multis modis interpretantur, quod solus et rex fuerit et sacerdos et ante circumcisionem functus sacerdotio ut non gentes ex iudeis sed iudei a gentibus sacerdotium acceperint. Neque unctus oleo sacerdotali ut moysi praecepta constituunt sed oleo exultationes et fidei puritate. Neque carnis et sanguinis uictimas immolauerit et brutorum sanguinem animalium dextra susceperit, sed pane et uino simplici puroque sacrificio christi dedicauerit sacerdotium. Adfirmat autem huius exemplo apostolus quod aaron sacerdotium id est populi iudeorum et principium habuerit et finem. Melchisedech autem id est Christi ecclesiae sacerdotum et in preteritum et in futurum aeternum sit*". Para el tema del sacrificio en el *Comentario a Hebreos de Alcuino*, ver SAVIGNI, *op. cit.*

[23] *Ibidem*, 13-14: "*In quo enim dicitur de alia tribu est de qua nullus alterio praesto fuit manifestum est enim quod ex iuda ortus est dominus noster in qua tribu nihil de sacerdotibus moyses locutus est. In quo enim ait, id est de quo dicta sunt dominum scilicet significans saluatorem dum id translatum est sacerdotium simul et testamentum translatum est. Non autem ordine tantum modo neque pręceptis sed etiam tribu oportebat quipped ut etiam mutaretur. Et quomodo translatum est sacerdotium ex tribu ad tribum de sacerdotali ad regalem ut eadem ipsa sit et regalis et sacerdotalis et intuere mysterium primo fuit regale sacerdotium melchisedech secundum consequentia huius sermonis secundum etiam fuit sacerdotale in aaron. Tertium in christo fuit iterum in regale qui rexerat semper sacerdos autem*

Esa culminación del sacerdocio judío estaba directamente relacionada a Su condición carnal[24]. Esto tenía un sentido antes de la Encarnación, en beneficio de los que vivían imperfectamente bajo la Ley –o sea, los judíos– pero luego de tal Encarnación ha comenzado un nuevo tiempo, el de la fe[25]. Aquellos que viven en la fe no debían esperar poseer la Tierra sino el Cielo[26].

En otro de sus textos, la *Confessio fidei*, al tratar acerca de la Eucaristía, Alcuino menciona a Melquisedec como una prefiguración de Cristo. Ante todo, explica que, cuando los sacerdotes realizaban la consagración del pan y del vino, ellos cumplían la función pero que en realidad era Cristo quien actuaba con Su divina majestad[27].

*factus est quando carnem suscepit quando sacrificium obtulit: Uides mutationem rerumque enim per translationem facta sunt. Haec ueluti ex rerum constantia quasi noua redire uidentur*".

[24] *Ibidem*, 15: "*Et amplius adhuc manifestum est si secundum ordinem melchisedech exsurgere et alius sacerdos qui non secundum legem mandate carnalis factus sed secundum uirtutem uitae insolubilis. Contestatur enim quoniam tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem melchisedech. Nostram hoc loco differentiam instruit inter sacerdotium et sacerdotium christi quia illud carnale hoc uero spiritale. Illud temporale hoc uero aeternum est. Dicat enim de sacerdotio aaron secundum legem mandatis lex quippe illa ex multa parte carnis erat in circumcisione carnis in mundatione carnis in hostiis et oblationibus carnalibus indiscretione cyborum dierum temporum etiam et in retributione quibus bene facientibus et legem custodientibus pax et securitas et prosperitas et frugum abundantia et regni potentia promissa est, quae omnia morte finienda erant sed omnia sacerdotium christi quod secundum uirtutem uitae insolubilis est. Quis iste est sacerdos talis non aaron non ipse melchisedech sed ille cuius ille melchisedech typum gerebat*".

[25] *Ibidem*, 18-19: "*Reprobatio quidem fit precedentis propter infirmitate eius et inutilitate. Nihil enim ad perfectum adduxit lex. Quid enim profuit lex? profuit siquidem si nihil ad hoc profuit ut perfectos facere potuisse seruientes in ea. Idcirco eius reprobatio fuit ut gratiae daretur. Locus dum ueniret in qua perfectio fieret et utilis quippe fuit. Lex sed illis qui fidem habuerunt in christo non illis qui totam spem suam in eam firmassent*".

[26] *Ibidem*, 19-21: "*Introductio uero melioris spei per quam proximamus ad deum et quantum est non sine iure iurando alii quidem sine iure iurando sacerdotes facti sunt. Introductio inquit melioris spei habuit quippe et lex spem et non talem sperabant enim bene placentes et legem dei custodientes possidere terra nihil rerum noncopati prospere uiuere sicut dictum est qui fecerit ea uiuet in ea. Hic autem speramus quia placentes et euangelica precepta custodientes non terram possidere sed caelum. Magis autem quod caelo multo melius est speramus proximi deo consistere ad ipsum paternum solium peruenire et ministrare ei cum angelis. Hoc uero sacerdotium per quod hanc gloriam possessuri sumus non erit sine iure iurando ut firmam dei promissionem credamus quia qui haec omnia nobis in filio proprio promisit quem pro nobis omnibus tradidit ut per eum haec omnia de quo dictum est: tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem melchisedech*".

[27] ALCUINO, *Confessio fidei*. *Pars IV. De corpore et sanguine Domini ac de propriis delictis* II –PL 101, col. 1087C–: "*Christi enim virtute et verbis panis ille et calix ab initio consecratus est. Christi virtute et verbis consecratur semper, et consecrabitur. Ipse in suis sacerdotibus quotidie loquitur. Illius sermo est, qui coelestia sacramenta sanctificat. Sacerdotes funguntur officio, sed Christus maiestate*

Igualmente, en sus *Interrogationes et responsiones in Genesin*, Alcuino se preguntó quién era ese Melquisedec, rey de Salem. La respuesta fue un resumen de la tradición escrituraria y patrística sobre el personaje: no tiene padre, ni madre, ni genealogía. Los judíos pretenden que se trata de Sem y que vivió hasta tiempos de Isaac. Fue el primero de los pontífices y el primero en presentar ofrendas al Señor antes que Aarón, en tiempos previos a la creación de los rituales judíos. Alcuino señala que algunos identificaban a Salem con Jerusalem pero, en su *Comentairo a Hebreos*, ya había explicado que esta identificación era incorrecta. Para él, Melquisedec prefiguraba a Cristo[28], pero Cristo en tanto sacerdote y, en particular, quien instituyera la Eucaristía durante la última cena[29].

Un último fragmento del autor anglosajón relativo a nuestro pesonaje aparece en su *Comentario al Apocalipsis*:

> Nuestra cabeza es rey y sacerdote, por lo tanto todos los miembros son reyes y sacerdotes, de allí lo que dice el apóstol Pedro: "Pero ustedes son linaje escogido, un sacerdocio real".

*divinae potestatis operatur. Ipse est enim ille verus Melchisedech, qui sancta sacrificia, quae ille in mysterio tunc praefiguravit, per oblationem sui corporis suique sanguinis adimplet, et semper ab ipso initio, quo instituit, adimplevit*".

[28] ALCUINO, *Interrogationes et responsiones in Genesin* –PL 100, cols. 536B-536D–: "*Quis est iste Melchisedech rex Salem, quem Apostolus dicit sine patre et sine matre esse (Gen. XIV, 18; Hebr. VII, 3) ? - Resp. Ideo dixit Apostolus eum absque patre et absque matre, quia genealogiam eius sancta Scriptura non narrat. Aiunt enim Hebraei, hunc Melchisedech mutato nomine Sem esse filium Noe, et supputantes annos vitae ipsius ostendunt, eum usque ad Isaac tempora vixisse; omnesque primogenitos pontifices fuisse, [et] hostias Deo immolasse usque ad tempora Aaron et legis caeremonias; et haec esse primogenita, quae vendidit Esau fratri suo Iacob. Qui etiam Melchisedech iure de triumphis abnepotis sui decimas accepisset. Porro Salem eam ipsam esse volunt, quae postea Ierusalem dicta est. Haec etiam primo Iebus, ut referunt, postea Salem, deinde Ierusalem dicta est. Iste autem Melchisedech figuraliter Christum significat secundum apostolum, quia Christus sine matre in coelis, et sine patre in terris, offerens Deo pro nobis in terris sui corporis panem et sui sanguinis vinum; ad quem dicitur: Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech (Hebr. V, 6; Psal. CIX, 4)*".

[29] ALCUINO, *Epistolas 307* –E. DÜMMLER (ed.), MGH, Epist., IV, Karolini aevi, II, 1895 pp. 469-470, líneas 43-4–: "*De quo Propheta Dominum iurasse dicit: Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech (Psal. CIX, 4). Quod testimonium beatus Cyprianus doctor egregius et martyr gloriosus ita intelligi voluit: 'Nam quis magis', inquit, 'sacerdos Dei summi quam dominus noster Iesus Christus, qui sacrificium Deo patri obtulit, et obtulit hoc idem, quod Melchisedech obtulerat, id est panem et vinum, suum scilicet corpus et sanguinem*".

Esta afirmación de Alcuino une dos pasajes bíblicos, cuyos contenidos están relacionados y son problemáticos, puesto que podían ser utilizados a la vez para sostener el sacerdocio real y el sacerdocio universal. Cada bautizado tendría el derecho de ser sacerdote y rey. Más complicado aún, podría ocupar a la vez las dos funciones, que reflejan la naturaleza de Cristo. Sin embargo, para Alcuino, cada una de las dos atribuciones del «*genus electum*» mencionadas por Pedro, el sacerdocio y la realeza, debían ser ejercidos por separado[30].

## Teodulfo de Orleans

Teodulfo (c. 755-820), conocido como 'de Orleans' por haber ocupado esa sede episcopal, fue uno de los grandes intelectuales de la corte de Carlomagno. Nació en el seno de una familia visigoda, que emigró de la Península Ibérica (c. 780) luego de la invasión musulmana y, probablemente, como consecuencia del fracaso de Carlomagno ante Zaragoza[31]. Ya contaba con una formación en cultura clásica latina cuando llegó al reino franco[32]. Además de obispo, actuó también como abad de Saint-Benoit-sur-Loire en Fleury. No solo fue uno de los más importantes teólogos del primer Renacimiento carolingio sino también un destaca-

[30] ALCUINO, *Commentaria in Apocalypsin* –PL 100, col. 1094A–: "*Et fecit regnum nostrum sacerdotes Deo et Patri suo. Quia caput nostrum rex est et sacerdos, ideo omnia membra reges sunt et sacerdotes; ut illud Petri apostoli: Vos genus electum regale sacerdotium (I Petr. II, 9). Reges autem sunt, seipsos regendo; sacerdotes vero, Deo offerendo; iuxta illud: Obsecro vos per misericordiam Dei, ut exhibeatis corpora vestra hostiam viventem. Dicendo itaque Deo et Patri, unam personam ostendit; quanquam Spiritus sanctus secundum praedictam regulam ibi intelligatur, sicut et apostolus dicit: Benedictus Deus et Pater Domini nostri Iesu Christi (I Cor. I, 3)*". Ver Michel LAUWERS, "Le glaive et la parole. Charlemagne, Alcuin et le modèle du *rex praedicator*: notes d'ecclésiologie carolingiennne", en DEPREUX y JUDIC (eds.), *op. cit.*, pp. 221-243.

[31] Teodulfo fue uno de los muchos intelectuales de origen visigodo que formaron parte del Renacimiento carolingio. Ver J. M. WALLACE-HADRILL, *The Frankish Church*, Oxford, Clarendon Press, 1983, pp. 217-225; Pierre Riché, "Les réfugiés wisigoths dans le monde carolingien", en Jacques FONTAINE y Christine PELLISTRANDI (eds.), *L'Europe héritière de l'Espagne wisigothique*, Madrid, Casa de Velázquez, Madrid, 1992, pp. 177-183; Ann FREEMAN, "Theodulf of Orleans: a Visigoth at Charlemagne's Court", en *ibidem*, pp. 185-194.

[32] Filtrada por la tradición patrística. Ver Lawrence NEES, "Theodulf's Mythical Silver Hercules Vase, Poetica Vanitas, and the Augustinian Critique of the Roman Heritage", *Dumbarton Oaks Papers*, 41 (1987), 443-451

do poeta[33]. La obra más famosa de Teodulfo de Orleans (y la que más debates produjo entre los eruditos modernos[34]) son los llamados *Libri Carolini*, cuyo contenido se oponía al culto de las imágenes como era entendido por la ortodoxia griega a partir del segundo concilio de Nicea[35].

Durante la década de 790, Teodulfo también sirvió como *missus dominicus* en el sur del Estado carolingio, circunstancia que lo llevaría a preguntarse acerca de la forma en la que se ejercía la justicia en el reino. Laurent Jégou señala tal preocupación de Teodulfo por la justicia de su tiempo, a la que considera cruel, frente a la severidad del Antiguo Testamento y a la misericordia del Nuevo. El trabajo de este historiador basa sus afirmaciones en dos textos de Teodulfo: el *Versus contra iudices*[36] y la *Comparatio legis antiquiae et modernae*[37]. Las críticas del obispo a los jueces se centraban en la tendencia de estos últimos a sacar provecho de su posición de poder, situación que conducía a la corrupción general de la población[38].

Entre los escritos del obispo de Orleans podemos encontrar un tratado acerca del bautismo, editado con el título *De ordine baptismi*. Se trata de un escrito relativamente breve, dirigido a Magno, arzobispo de Sens, en ocasión de la consulta que Carlomagno realizó a sus obispos entre 811 y 812 acerca de este sacramento[39]. El emperador quería saber cómo se explicaba el bautismo en las diócesis del Imperio y formuló una serie de preguntas al respecto. Teodulfo respondió mediante ese texto, que a su vez fue utilizado por Magno, junto con las respuestas de otros obispos (aparantemente, este último también consultó a todos sus sufragáneos),

[33] *Poetae Latini aevi Carolini*, t. 1 –Ernest DÜMMLER (ed.), *MGH*, Berlín, 1881, pp. 437 y ss.–. Para una introducción a la poesía de Teodulfo, ver Peter GODMAN, *Poetry of the Carolingian Renaissance*, Londres, Duckworth, 1985, pp. 10-16.

[34] En particular, para la conocida controversia de atribución del texto entre Ann Freeman y Luitpold Wallach, ver Liutpold WALLACH, *Diplomatic Studies in Latin and Greek Documents from the Carolingian Age*, Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1977.

[35] TEODULFO de Orleans, *Opus Caroli regis contra synodum (Libri Carolini)* –A. FREEMAN y P. MEYVAERT (eds.), *MGH Concilia, II, Supplementum, I*, Hannover, 1998–.

[36] TEODULFO, *Versus contra iudices –MGH Poetae 1*, pp. 493-517–.

[37] TEODULFO, *Comparatio legis antiquae et modernae –MGH Poetae 1*, pp. 517-520–.

[38] Ver Laurent JÉGOU, *L'évêque, juge de paix. L'autorité épiscopale et le règlement des conflits (VIIIe-IXe siécle)*, Turnhout, Brepols, 2011, pp. 99-108.

[39] TEODULFO, *De ordine baptismi ad Magnum Senonesem liber* –PL 105, cols. 223-240–.

para redactar su popia respuesta a Carlos[40]. El bautismo como sacramento y su respectiva liturgia ocuparon un lugar central en el pensamiento político carolingio, puesto que fue entendido como aquél que marcaba el ingreso del individuo a la Iglesia crisitiana y, por extensión, al Imperio cristiano que Carlos gobernaba por Gracia divina. Por la misma razón, en el Imperio se legisló con frecuencia acerca de ese sacramento[41]. En ese contexto, los aspectos formales del mismo y sus correspondientes fundamentos eran de importancia central y el escrito de Teodulfo tuvo como fin explicar esas características.

Aunque no trata directamente acerca de Melquisedec, esa obra nos interesa puesto que, en diversas ocasiones, se refiere al sacerdocio cristiano. En primer lugar, esta modalidada de sacerdocio figura en el capítulo que alude a las vestimentas blancas que deben llevar quienes serán bautizados[42]. Más allá de las consideraciones simbólicas del tema (que, aunque interesantes, no son relevantes para este trabajo), al final de este apartado, Teodulfo realiza una diferenciación importante. En primer lugar, señala –citando Apoc I, 6– que Cristo nos hizo a todos, con su sacrificio, *regnes et sacerdotes* ante Dios Padre. A continuación, afirma que hay reino y sacerdocio en los cristianos, pero que también existe un ministerio específico de los sacerdotes, que no es mencionado en la cita de las Sagradas Escrituras y que implica la existencia de un orden sacerdotal diferente al de los laicos[43].

[40] Susan A. KEEFE, "Carolingian Baptismal Expositions: A Handlist of Tracts and Manuscripts", en Uta-Renate BLUMENTHAL (ed.), *Carolingian Essays*, Washington, The Catholic University of America Press, 1983, pp. 174 y 193.

[41] El estudio general más moderno acerca de la función del bautismo en el periodo carolingio es Owen M. PHELA, *The Carolingians, Baptism, and the Imperium Christianum*, Oxford, Oxford University Press, 2014. Para la relación entre poder y liturgia en el mismo periodo, ver Eric PALAZZO, "La liturgie carolingienne: vieux débat, nouvelles questions. Publications récentes", en Wojciech FALKOWSKI e Yves SASSIER (eds.), *Le monde carolingien: Bilan, perspectives, champs de recherches*, Turnhout, Brepols, 2009, pp. 219-241.

[42] TEODULFO, *De ordine baptismi* –PL 105, col. 234B–: "*Cui cum Apocalypsi gratias agamus, qui lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo, et fecit nos regnum et sacerdotes Deo Patri suo, cui est gloria in saecula saeculorum (Apoc. I, 5, 6). Hoc etenim regnum et sacerdotium, et visibili chrismatis unguento per ministerium sacerdotum, et invisibili Spiritus sancti gratia a Domino linitur*".

[43] *Ibidem. XIV Cur albis induitur vestibus: "Cui cum Apocalypsi gratias agamus, qui lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo, et fecit nos regnum et sacerdotes Deo Patri suo, cui est gloria in saecula saeculorum (Apoc. I, 5, 6). Hoc etenim regnum et sacerdotium, et visibili chrismatis unguento per ministerium sacerdotum, et invisibili Spiritus sancti gratia a Domino linitur*".

En el capítulo siguiente del *De ordine baptismi*, Teodulfo escribe acerca de la unción bautismal[44]. A su juicio, antes de la llegada de Cristo solo eran ungidos los reyes y los sacerdotes pero, luego de Su venida, se unge a todos aquellos que pertenecen a la Iglesia, puesto que ella es reino y sacerdocio (nuevamente Apoc 1, 6) y sus hijos son reyes y sacerdotes (*et filios eius reges et sacerdotes*)[45]. Teodulfo jugó en este fragmento con una ambigüedad propia de la evolución de la Iglesia latina durante el periodo carolingio, que termina por identificar con la palabra *ecclesia* tanto a la comunidad de los fieles como al edificio eclesiático y a la Iglesia institucional (el clero, en términos generales)[46]. En este sentido, Teodulfo infería que había una instancia superior a los *filios*, esto es, la Iglesia. Esto no significa que esos *filios* no sean Iglesia son señala una instancia superior a ellos: la Iglesia que los ungía para que fueran reyes y sacerdotes. Se trata, evidentemente, de la Iglesia institucional. La unción baptismal es la que convierte a todo bautizado en parte del reino y del sacerdocio de la Iglesia, así como en miembro de la cabeza –Cristo– que, a su vez, lo redime[47].

Si detuviéramos la lectura del *De ordine baptismi* de Teodulfo en este punto, parecería que el autor propone el sacerdocio –y la realeza– universal de todos los creyentes. De alguna manera, se trata de una apreciación correcta ya que es lo que se deduce de una lectura ingenua de Apoc 1,6. No obstante, sabemos que es poco probable que un obispo del *establishment* sacerdotal carolingio sostuviera esa posición, al menos de la manera en que lo harían más tarde las heterodoxias medievales o la Reforma.

En efecto, en el capítulo siguiente de su obra, Teodulfo aclara su concepción de este sacerdocio de los cristianos, al que podemos desig-

[44] *Ibidem*. XV. *Cur sacro chrismate caput perungitur*, col. 234B y ss.

[45] *Ibidem*, col. 234D: "*Ante adventum etenim eius, reges solummodo ungebantur et sacerdotes, qui etiam Christi vocabantur: post adventum vero eius, non iam solum reges et sacerdotes, sed omnis hac unctione consecratur Ecclesia, quia constat eam esse regnum et sacerdotium, et filios eius reges et sacerdotes*".

[46] Ver Dominique IOGNA-PRAT, *La maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge*, París, Seuil, 2006.

[47] TEODULFO, *De ordine baptismi*. XV. *Cur sacro chrismate caput perungitur* –PL 105, col. 234D–: "*Baptizatorum itaque capita chrismate liniuntur, ut in regno et sacerdotio Ecclesiae delibuti, et Christiani nominis praerogativam accipiant, et eius membra qui eos redemit et eorum caput est, effici valeant*".

nar como "universal". En él afirma que nuestro Redentor era un rey y, a continuación, cita Ps 145 (144), 13: "tu reino, Señor, es un reino de todos los siglos y tu dominación de generación en generación". En cuanto rey, Cristo triunfó sobre el diablo y sobre la muerte. Teodulfo inmediatamente agrega que el Redentor también es sacerdote, según el orden de Melquisedec (Ps 109, 4), puesto que se ofreció a sí mismo en sacrificio al Padre. Por lo tanto, nosotros (que somos miembros de la Iglesia, que es su cuerpo y, en verdad, es reino y sacerdocio), regenerados por Él, también seremos reyes y sacerdotes, compartiendo esa condición[48].

Hasta este punto, Teodulfo sigue presentando un sacerdocio y una realeza cristianos universales, moviéndose cómodamente dentro de la multiplicidad de significados que adopta la palabra *ecclesia* en la tradición cristiana latina. Sin embargo, a continuación, nos aclara –o le aclara a Magnus de Sens– cuáles eran los sentidos de esa realeza y sacerdocio de todos los cristianos. A su criterio, los cristianos somos reyes si luchamos contra el diablo y gobernamos nuestras vidas en forma digna de admiración. Somos sacerdotes cuando presentamos a Dios las ofrendas pacíficas de las buenas obras en un altar de fe, edificado en el templo santo, que somos nosotros mismos[49]. Desde ese altar, nuestras oraciones deben elevarse todos los días como el humo, como el incienso (Ps 140, 2)[50].

Finalmente, cuando Teodulfo explica el significado del velo con el que se cubre la cabeza de aquél a quien se bautiza, lo hace reafirmando la condición sacerdotal y real del mismo bautizado, apelando nuevamente a

[48] *Ibidem. XVI. Cur mystico tegitur velamine, col. 235A: "Quia igitur idem Redemptor noster rex, cui per prophetam dicitur: Regnum tuum, Domine, regnum omnium saeculorum, et dominatio tua in omni generatione et generationem, qui diabolum, mortem, et mundum mirifice triumphavit: et sacerdos, cui per eumdem prophetam dicitur: Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech, qui se Deo Patri in sacrificium obtulit: decentissimum est ut sancta eius Ecclesia, quae utique corpus eius est, et regnum sit et sacerdotium, et nos in ea regenerati, qui eius membra sumus, reges simus et sacerdotes…".*

[49] *Ibidem: "…reges, ut et contra diabolum viriliter dimicemus, et administrationem vitae nostrae admirabili dispensatione gubernemus: et sacerdotes, ut in templo Dei sancto quod sumus nos, altare fidei aedificantes, bonorum operum ei hostias pacificas offeramus…".*

[50] *Ibidem: "De quo altari fumus orationum nostrarum ei quotidie ascendat, iuxta illud quod ait propheta: Dirigatur oratio mea sicut incensum in conspectu tuo".*

la cita de I Pe 2, 9[51]. Por lo tanto, el creyente es sacerdote de sus propias ofrendas, sus obras, que presenta a Dios en un templo que es Él mismo.

En este último sentido, Teodulfo distinguía la existencia de un templo corporal e individual, que era diferente al templo arquitectónico, al edificio eclesiástico y a su altar. Esta distinción le permitía aceptar y explicar Apoc 1, 6 y I Pe 2, 9 pero, simultáneamente, limitar de forma muy concreta los alcances del sacerdocio del creyente en general. Es importante señalar que nuestro autor utilizó la palabra *templum* para aludir al cuerpo del creyente, en lugar de *ecclesia*. *Templum* es un término que no tiene la complejidad semántica de la palabra *ecclesia*. Es más específico, más material y ha sido muy poco usado por el obispo de Orleans en sus textos[52]. La idea de que el cristiano es templo de Dios proviene directamente de I Cor 3, 16 y Teodulfo la retoma también en otro de sus textos, el *De spiritu sancto*[53].

En sus capitulares, el mismo Teodulfo legisló acerca del altar de las iglesias de su diócesis. Señalaba que quienes accedían a él –diáconos, subdiáconos o sacerdotes (*ipsi sacramenti ministri*)– debían ser continentes. Lo mismo pedía a los laicos que se acercaban a él[54]. Según el obispo, las mujeres debían tener prohibido el acceso al altar, incluso aquellas

[51] *Ibidem: "Capita itaque eorum qui regenerantur ex aqua et Spiritu sancto mystico velamine teguntur, ut eis per Petrum dicatur: Vos estis genus electum, regale sacerdotium, gens sancta, populus acquisitionis; ut hoc velamine et diadema regium et sacerdotalis capitis velamentum significetur: Respicite et levate capita vestra, mens renatorum et regiae dignitatis ornamenta, et sacerdotalis verticis habeat tegumentum, ut et contra vitia sacerdotali velamine muniatur…"*.

[52] En referencia a las exigencias de pureza reclamadas a los sacerdotes mientras servían en el Templo de Jerusalén, cf. TEODULFO, *Capitulares* –P. BROMMER (ed.), MGH *Capitula episcoporum I*, Hannover, Hahnsche, 1984, p. 170, nº 4, 18-24–: "*Ipsi tamen Iudaeorum sacerdotes non habentes tam sanctum sacrificium, sicut et nos habemus tempore vicis suae longe erant a domo sua et a coniugali opere et remoti iuxta templum in continentia castitatis excubabant donec tempus ministerii sui explerent*".

[53] TEODULFO, *De spiritu sancto* –PL 105, col. 255D–: "*Si quis Dei est, in hoc spiritus Dei est; unde scribitur: Nescitis quia templum Dei estis, et spiritus Dei habitat in vobis (I Cor. III, 16)? Et in Ioannis Epistola, in hoc cognoscitur Deus habitans in quibusdam, cum manserit in eis spiritus quem dedit eis*".

[54] TEODULFO, *Capitulares*, p. 170, nº 4-5, 29-34: "*Eiusdem continentiae et diaconi et subdiaconi sunt ideo, quia ipsi in tractatione tanti sacramenti ministri accedunt altaris. Laicis vero vel qui nequaquam ad altaris ministerium accedunt praecipitur…*".

que llevaban sus ofrendas. Estas debían esperar a que el sacerdote fuera a buscarlas y ofrecerlas a Dios[55].

Teodulfo prohibió igualmente los enterramientos debajo del altar (donde se materializa el cuerpo y la sangre del Señor), considerando que allí nadie tenía derecho a sepultura. Esta podía realizarse fuera de la iglesia, en el atrio, en el pórtico o en la *abedra* (probablemente, el ábside)[56]. Así, nuestro autor definía una serie de círculos espaciales concéntricos y sagrados que van del más importante, el altar, sigue con el edificio eclesiástico propiamente dicho y, en tercer lugar, alcanzan otros espacios arquitectónicos pertenecientes a la parroquia, cuya sacralidad era menor[57].

El cristiano –todo cristiano– es rey, sacerdote y templo (agrega Teodulfo), pero solo en lo limitado a un orden personal. Por esto, los términos utilizados en referencia al individuo que ofrece sus buenas obras son 'altar' y 'templo'. Evidentemente, Teodulfo evita utilizar el vocablo *ecclesia*, prefiriendo remitir a dos términos técnicos, arquitectónicos, que no poseen la carga semántica de *ecclesia* sino que señalan la materialidad del cuerpo del bautizado, devenido altar y templo. El bautizado no es, evidentemente, ni un altar ni un templo reales (aunque sí lo es espiritualmente), pero su cuerpo es material como lo son altares y los templos. Desde ese punto de vista, se nos ofrece una doble del bautizado, simultáneamente real/espiritual y real/material. Hay algo que, en cuanto individuo, evidentemente no puede ser: Iglesia. Y no puede serlo porque no puede ser jerarquía eclesiástica, ni edificio eclesiástico ni comunidad de fieles. Es solo un individuo.

---

[55] TEODULFO, *Capitulares*, p. 107, nº VI, 6-7: "*Feminae missam, sacerdote celebrante nequaquam ad altare accedant, sed locis suis stent. Et ibi sacerdos earum oblationes deo oblaturus accipiat*".

[56] El editor considera que *Abedra* en el texto es utilizado como sinómino de *exedra*, cf. p. 153, nota 33 de la ed. cit. Sin embargo, Iogna-Prat entiende que Brommer se equivoca en su interpretación y que abedra y exedra no son sinónimos, sino que el primer término se refiere al *ábside*, lugar de sepultura privilegiada, cf. idem, *La maison Dieu…*, p. 242.

[57] TEODULFO, *Capitulares*, 153, nº 11, 23-29: "*Prohibendum etiam secundum maiorum instituta, ut in ecclesia nullatenus sepeliantur, sed in atrio aut in porticu aut abedra ecclesiae. Infra ecclesiam vero prope altare, ubi corpus Domini et sanguis conficitur, nullatenus habeant licentiam sepeliendi*".

Si volvemos de nuevo a su *De ordine baptismi*, Teodulfo marca finalmente, cuando trata acerca del cuerpo y la sangre de Cristo, la diferencia entre un sacerdocio común a todos los bautizados y el sacerdocio institucional de la Iglesia. El autor no es explícito al afirmar tal diferencia Sencillamente, vuelve a mencionar a Melquisedec como antecedente veterotestamentario del sacrificio eucarístico y señala la presencia del sacerdote cristiano que realiza una ofrenda de pan y de vino que se convierte, con la intervención del Espíritu Santo, en cuerpo y sangre del Señor. Este es el misterio que celebra la Iglesia[58].

En este punto, es bastante claro que, para Teodulfo, "sacerdote" es el miembro del clero que reza la misa y realiza el sacrificio eucarístico. En efecto, para que haya Iglesia debe haber ofrendas eucarísticas presentadas por el sacerdote, de la misma forma que Melquisedec ofreció pan y vino a Abraham. En este caso, "sacerdote" debe ser entendido con el sentido clerical del término. Hay ofrendas que el cristiano puede ofrecer en ese templo, que es él mismo (esto es, las buenas obras), pero el verdadero sacrificio es el eucarístico. Este último corresponde a la Iglesia (comunidad, edificio y jerarquía) a través del ministerio sacerdotal. En efecto, la Eucaristía es la que supone la existencia del sacramento del orden sagrado a través del cual aparecen sus celebrantes. Eucaristía y orden, misa y sacerdocio estructuran el santuario, pero también plantean una distinción fundamental, que separa al clero por un lado y a los laicos por el otro[59].

[58] TEODULFO, *De ordine baptismi. XVIII. Cur corpore et sanguine Dominico consummetur* –PL 105, col. 240A–: *"Est enim sacrificium salutare, quod et in Veteri Testamento Melchisedech rex Salem in typo corporis et sanguinis Domini obtulit, et in Novo idem mediator Dei et hominum antequam traderetur adimplevit, cum accipiens panem et calicem, et benedicens eis, et tradens discipulis suis, haec in sui commemoratione fieri praecepit. Hoc ergo mysterium sacrificii, derelictis ac finitis veteribus hostiis, Ecclesia celebrat, offerens panem propter panem vivum qui de coelo descendit, vinum pro eo qui dixit, Ego sum vitis vera (Ioan. XV, 1); ut per visibilem sacerdotum oblationem, et invisibilem sancti Spiritus consecrationem, panis et vinum in corporis et sanguinis Domini transeant dignitatem".*
[59] Alain RAUWEL, "Les espaces de la liturgie", en IDEM, *Rites et société dans l'Occident médiéval*, París, Picard, 2016, p. 15.

## Claudio de Turín

Claudio de Turín (c. 750-c. 828) es un personaje muy singular. "Español", nacido en torno a 780, quizás adopcionista en sus orígenes (Jonás de Orléans lo acusa de haber sido discípulo de Félix de Urgel) y de origen modesto, hacia 799-800 se establece en Lyons. Allí, en torno a 809, escribe su *Comentario al Génesis*, el texto más temprano de su autoría que conservamos. Hacia 811 ya era sacerdote en el entorno de Luis el Piadoso. Probablemente, hacia 816 Luis lo hace nombrar obispo de Turín. Continúa escribiendo tratados exegéticos y, además de sus obligaciones como pastor, se dedica a la defensa militar de la región contra los sarracenos. No solo fue uno de los grandes exegetas carolingios de la primera mitad del siglo IX sino uno de los más controvertidos eclesiásticos del reinado de Luis el Piadoso, principalmente a causa de sus tendencias iconoclastas y su oposición a muchas prácticas piadosas de la época[60]. Esto lo llevó a enfrentarse con otros miembros del episcopado imperial. Murió alrededor de 828, a más tardar en 832[61]. Escribió numerosas obras, entre ellas comentarios algunas de las epístolas paulinas: *Gálatas*, *Filemón*, *Colosenses*, *Tito* y *Hebreos*. Su *Comentario a Hebreos* fue atribuido a Atton de Vercelli y publicado por Migne en la *PL* bajo esa autoría equivocada. En ese texto, Claudio identificó a Melquisedec con Jesús, porque era rey sacerdote según una dignidad sacerdotal distinta a aquella de la Ley; Melquisedec no ofreció a Dios animales ni sangre sino pan y vino. En términos generales, Claudio se mantuvo dentro de la tradición al utilizar a Melquisedec como uno de los fundamentos del sacerdocio cristiano. También otorgó un matiz controversial antijudío al rey-sacerdote, lo que tampoco constituye una innovación. Sin embargo,

[60] Joop van BANNING, "Claudius von Turin als eine extreme Konzequenz des Konzils von Frankfurt", en Rainer BERNDT (ed.), *Das Frankfurterkonzil von 794. Kristallisationspunkt karolingischer Kultur*, Mainz, 1997, pp. 731-750.

[61] El estudio más actualizado acerca de la vida y obra de Claudio de Turín es Pascal BOULHOL, *Claude de Turin. Un évêque iconoclaste dans l'occident carolingien. Étude suivie de l'édition du Commentaire sur Josué*, París, Institut d'Études Augustiniennes, 2002. Pierre Boucaud ha estudiado algunos de los comentarios paulinos de Claudio, ver Pierre BOUCAUD, "Claude de Turin (†ca. 828) et Haymon d'Auxerre (fl. 850): deux commentateures de l'I Corinthiens", en Sumi SHIMAHARA (ed.), *Études d'exégèse carolingienne: Autour d'Haymon d'Auxerre*, Turnhout, Brepols, 2007, pp. 187-236.

el obispo de Turín aprovechó la figura veterotestamentaria para realizar una de sus declaraciones iconófobas, cuando comentó Hbr VII, 3: *Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech. Assimilatus est autem Filio Dei*. El participio *assimilatus* le permite afirmar que:

> En este lugar [la palabra] similitud fue puesta en el sentido de figura. Así como, en efecto, en las imágenes se pone algo similar en lugar de algo diferente; la semejanza está en el uso de los colores y así la diferencia se muestra manifiesta y, ciertamente, esta misma es similar y diferente. De esta manera, la figura es sombra y es verdad y representa algo. 'Permanece como sacerdote perpetuamente'. El apóstol quiso que esto se refiriera al Señor Cristo, no a Melquisedec, porque éste murió y no fue sacerdote eternamente, sino que su figura vive en Cristo por siempre[62].

En este pasaje notable de su comentario, Claudio utiliza la relación entre Melquisedec como figura de Cristo para sostener, precisamente, sus ideas acerca de la diferencia entre imagen pintada y realidad significada. De tal manera, no solo presenta sus propias creencias acerca de las imágenes sino también se aleja de la exégesis y de la utilización tradicionales del rey-sacerdote. Por otra parte, la relación distante entre la imagen y aquello que la imagen representa (Melquisedec en cuanto prefiguración de Cristo) no inhibe la imagen sino que le otorga grandeza[63].

Melquisedec no solo era sacerdote sino rey y, en ambos casos, era imagen de Cristo. Sin embargo, según Claudio, Cristo siempre había sido rey, pero no sacerdote porque provenía de la tribu de Judá. El Señor toma esa condición cuando se encarna y establece el sacrificio eucarístico

[62] CLAUDIO de Turín, *ad Hebreos* –PL 134, col. 765B-C–: "*Similitudo hoc in loco non pro aequalitate, sed pro figura posita est. Sicut enim in imaginibus, aliquid simile, aliquid dissimile ponitur; similitudo est in positione colorum, et sic differentia manifesta monstratur, et quaedam quidem similis, quaedam autem dissimilis, ita umbra et veritas, figura et quod significatur. «Manet Sacerdos in perpetuum». Hoc de Christo Domino, non de Melchisedech intelligi vult Apostolus: quia iste mortuus, et non fuit sacerdos in aeternum; figura tamen eius vivit in Christo in perpetuum*".

[63] *Ibidem*, col. 0765D: "*Et hoc apostolus Paulus Iudaeis, ad quos hanc Epistolam destinavit, inculcat et dicit: Aspicite, et intelligite quam magnus hic sacerdos Melchisedech est, qui figuram Christi gestabat…*".

con pan y vino, a pesar de que no posee ninguna genealogía sacerdotal, puesto que –como acabamos de decir– no proviene de la tribu de Leví[64].

## Rábano Mauro

Rábano Mauro (c. 776-856) se detiene en particular en el estado sacerdotal de Melquisedec. Este autor refleja la tradición patrística y señala que, a través del rey-sacerdote del Génesis, se demuestra la legitimidad del sacerdocio cristiano. Menciona la bendición que Abraham recibió de Melquisedec, puesto que el patriarca se reconocía como descendiente del rey de Salem. Este acto explicaría y justificaría no solo la existencia de un sacerdocio de Dios entre los pueblos gentiles, sino también que este era superior al sacerdocio levítico. De acuerdo a Rábano, el patriarca reconocía así la superioridad del futuro sacerdocio, que habría de pertenecer a los incircuncisos[65].

[64] *Ibidem*, cols. 767C-768A: "*Et quomodo translatum est sacerdotium? Ex tribu ad tribum, de sacerdotali ad regalem, ut eadem ipsa sit et regalis, et sacerdotalis. Et intuere mysterium. Primo fuit regalis; postea facta est sacerdotalis. Sic etiam Christus et rex erat semper; sacerdos autem factus est, quando carnem suscepit, sine aliqua etiam sacerdotali genealogia, homo exstitit ex hominibus; utpote non ex tribu Levi, sed ex tribu Iuda ortus, ex qua tribu nihil de sacerdotali praecepto accepit: utique propter mysterium sacramenti, quod Christianis celebrare praeceptum est, ut non secundum Aaron pecudum victimas, sed oblationem panis, et vini, id est, corporis et sanguinis eius sacramentum in sacrificium offeramus*".

[65] RÁBANO MAURO, *Commentariorum in Genesim* –PL 107 0540A-: "*At vero Melchisedech rex Salem, proferens panem et vinum (erat enim sacerdos Dei altissimi) benedixit ei, et ait: Benedictus Abram Deo excelso, qui creavit coelum et terram; et benedictus Deus excelsus, quo protegente hostes in manibus tuis sunt, etc. Quid Hebraei de hoc sentiant inferemus. Aiunt hunc esse Sem filium Noe, et supputantes annos vitae ipsius, ostendunt eum ad Isaac usque vixisse, omnesque primogenitos Noe, donec sacerdotio fungeretur Aaron, pontifices fuisse. Porro rex Salem rex Ierusalem dicitur, quae prius Salem appellabatur. Melchisedech autem, beatus Apostolus ad Hebraeos sine patre et matre commemorans, ad Christum refert, et per Christum ad gentium Ecclesiam; omnis enim capitis gloria refertur ad membra, eo quod praeputium habens, Abrahae benedixerit circumciso, et in Abraham Levi, et per Levi Aaron, de quo postea sacerdotium. Ex quo colligi vult, sacerdotium Ecclesiae habentis praeputium, benedixisse circumciso sacerdotio Synagogae. Quod autem ait: Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech (Psal. CIX), mysterium nostrum in verbo ordinis significatur, nequaquam per Aaron irrationabilibus victimis immolandis, sed oblato pane et vino, id est, corpore Domini Iesu et sanguine. At vero patriarcha magnus decimas omnes substantiae suae Melchisedec sacerdoti post benedictionem dedit, sciens spiritualiter melius sacerdotium futurum in populo gentium, quam Leviticum, quod in Israel de ipso erat nasciturum, futurumque ut sacerdotium Ecclesiae habentis praeputium benediceret in Abraham circumciso sacerdotium Synagogae. Quis enim maior est, is qui benedicit, an qui benedicitur? Unde et sacerdotes ex semine Abrahae nati fratres suos*

La position de Rábano acerca de la condición real de Melquisedec también resulta muy interesante[66]. En sus escritos, entiende que la realeza debe remitirse a la de Cristo, rey de paz y de justicia, que separa a los santos de los malvados. Pero la declaración más sugestiva de Rábano es que Cristo es el "verdadero rey que conduce a su pueblo en el presente siglo y lo juzgará en el futuro"[67]. La historia se divide así en dos grandes ciclos, antes y después de la Encarnación. Cristo es el rey de su pueblo y, en el porvenir, será su juez en la segunda venida. Rábano cierra de esta manera el camino de una interpretación capaz de admitir la existencia de un verdadero rey del pueblo cristiano sobre la Tierra. Esto no implica que el autor rechace el derecho a gobernar de los reyes terrestres. Su pensamiento, en cambio, quizás deba relacionarse con la idea de la realeza en cuanto ministerio, noción que aparece con fuerza en los escritos carolingios del reinado de Luis el Piadoso.

## Conclusiones

En términos generales, los autores carolingios analizados no se apartan de la tradición patrística que ve en Melquisedec el antecedente escriturario del sacerdocio de Cristo y, por extensión, del sacerdocio cristiano. Que intelectuales de los siglos VIII y IX actúen de esa forma no tiene nada de excepcional. Sin embargo, los mismos letrados incorporan nuevos usos a la figura del rey sacerdote. En la reflexión de Alcuino, lo más importante es la necesidad de mantener separados, en la Tierra, el ejercicio del sacerdocio y de la realeza, puesto que esa doble condición solo pertenece a Cristo. Para Teodulfo, Melquisedec es un elemento más

---

*benedicebant, id est populum Israel: quibus illi decimas secundum legis mandatum dabant, vere ut maioribus et eminentioribus suis*".

[66] Para Rábano Mauro ver los estudios reunidos en Philippe DEPREUX, Stéphane LEBECQ, Michel J.-L. PERRIN y Olivier SZERWINIACK (eds.), *Raban Maur et son temps*, Turnhout, Brepols, 2010.

[67] RÁBANO MAURO, *Commentariorum in Genesim* –PL 107, col. 0540D–: "*Nomen autem ipsum Melchisedech rex pacis, vel rex iustitiae interpretatur, quod bene refertur ad Christum, sicut supradictum est. Ipse est enim rex pacis, quia per ipsum reconciliamur Deo; ipse est rex iustitiae, quia ipse veniet, ut discernat sanctos ab impiis. Idem quoque sacerdos et rex, quia ad redemptionem omnium hostiam Deo patri semetipsum obtulit, et verus rex in praesenti saeculo populum suum regit, et in futuro iudicabit*".

de su comprensión acerca del sacerdocio cristiano y de la posibilidad de la existencia del sacerdocio universal de todos los creyentes (y, en todo caso, en qué condiciones tal sacerdocio podía darse o entenderse). Claudio de Turín hace uso de la figura de Melquisedec para sostener sus propias ideas iconófobas, que derivarán en acciones iconoclastas. La imagen que elabora este pensador visigodo acerca del rey-sacerdote es, probablemente, la más novedosa y alejado de la tradición patrística, dentro de los cuatro autores considerados. Para Rábano Mauro –un intelectual que vivió tanto bajo el reinado de Carlomagno, como de su hijo Luis y de sus nietos–, la identificación de Melquisedec con Cristo no solo elimina la posibilidad de una realeza sacerdotal cristiana sino también condiciona el ejercicio de una realeza cristiana en esta Tierra.

En suma, el estudio de la figura de Melquisedec nos abre caminos de investigación que van desde la recepción alto-medieval de la tradición patrística hasta el uso dudosamente ortodoxo de un personaje veterotestamentario.

# EDUCAR AL PRÍNCIPE Y EDIFICAR LOS GRUPOS DE PODER DE LA CASA, LA CORTE Y EL REINO DE CASTILLA, SIGLOS XIII-XV

**Andrea Mariana NAVARRO**

(Universidad Nacional de Tucumán-Universidad Nacional de Salta)

De enorme interés han sido los estudios sobre política, espacios de poder y gobierno en la Edad Media. En el abordaje de estos temas, desde la perspectiva de análisis de la historia cultural, se ha destacado el papel que representaron las cortes reales a través del desarrollo de la actividad intelectual, la producción textual y la acción educativa. A propósito de ello, entre los siglos XIII y XV encontramos, en el ámbito castellano, una amplia variedad de literatura didáctica entre la que resaltan los tratados de educación de príncipes, encargados por iniciativa de reyes y reinas para sus hijos herederos al trono. Tales obras han constituido un legado sapiencial, doctrinal y moral fundamental para quienes debían formarse en el ejercicio del "buen gobierno" de sus reinos[1].

Fue la corte regia el centro de producción de este tipo de escritura en la cual los monarcas (mimetizados en la figura de sabios, maestros y consejeros, asumiendo el papel de *rex magister* y *rex sapiens*) o, en su

[1] Gobernar, administrar, regir fueron sinónimos, se usaron como términos equivalentes e intercambiables en las fuentes castellanas a lo largo del Medioevo para expresar la actuación del rey sobre el reino. "Regir" debía entenderse en el sentido de efectividad, de ahí que el "buen gobierno" haya tenido un contenido y una significación específica. Ya en la *Segunda Partida*, Alfonso X se refirió a la educación que debía recibir el príncipe para ser un "buen rey" y en el comportamiento que debía tener una vez coronado. Cfr. *Los códigos españoles concordados y anotados. Código de las Siete Partidas,* Madrid, 1872, t. II.

defecto, laicos y eclesiásticos de su entorno transfirieron y difundieron una forma de cultura política al poner a disposición de los sucesores de la corona reflexiones sobre el poder y acerca de lo esencial y necesario para afirmar la autoridad regia[2]. A partir de esos parámetros los historiadores se han planteado sobre el grado de operatividad o eficacia de dichas obras y su alcance.

Respecto a la primera de estas cuestiones, los autores pusieron énfasis en justificar la utilidad de la lectura y, más aún, de su estudio dada la dimensión práctica de los principios propuestos, que revertirían en primer lugar en provecho del príncipe, y en segundo, en la salud material y moral de su pueblo. En otras palabras, en el "bien común" de sus reinos[3]. Sobre estas bases de pensamiento sostuvieron un argumento clave: la sabiduría (don divino) era un atributo fundamental en la vida política; tan es así que la elevaron casi a categoría de ley para los reyes convirtiéndola

[2] Los estudios sobre la corte la han resaltado como ámbito y centro cultural en el que se promocionaban las artes y las letras desarrollando una cultura, unos comportamientos sociales y políticos específicos. En ella se impulsaron actividades de traducción, se prestaban libros a caballeros y nobles para copiar manuscritos y se organizaban torneos literarios en los que participaba la nobleza. Véanse los aportes sobre este tema en los estudios de Laura FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, "Los espacios del conocimiento en palacio: de las arcas de libros a la bibliotecas cortesanas en el reino de Castilla", *Anales de Historia del Arte*, 3 (2013), 107-125; José María MONSALVO ANTON, "Poder y cultura en la Castilla de Juan II: ambientes cortesanos, humanismo autóctono y discursos políticos", en Luis Enrique RODRIGUEZ SAN PEDRO BEZARES y Juan Luis POLO RODRIGUEZ (coords.), *Salamanca y su Universidad en el primer Renacimiento: siglo XV*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2011, pp. 15-92; María Concepción QUINTANILLA RASO, "Poder y escritura en la Edad Media", *Espacio Tiempo y Forma. Historia Medieval*, 8 (1995), 143-168; Elisa RUIZ GARCIA, "El poder de la escritura y la escritura del poder", en José Manuel NIETO SORIA (dir.), *Orígenes de la monarquía hispánica: propaganda y legitimación (ca. 1400-1520),* Madrid, Dykinson, 1999, pp. 275-314; Isabel BECEIRO PITA, "La educación: un derecho y un deber del cortesano", en José Ignacio DE LA IGLESIA DUARTE (coord.), *La enseñanza en la Edad Media. X Semana de Estudios Medievales*, Nájera, 1999, pp. 15-206, IBIDEM, "Los espacios del libro en Castilla y Aragón a fines del Medioevo", *Litterae: cuadernos sobre cultura escrita*, 1 (2001), 119-136 y "Educación y cultura en la nobleza: siglos XIII-XV", *Anuario de Estudios Medievales*, 21 (1991), 571-590.

[3] "Bien común" fue un término que se divulgó en Castilla a lo largo del siglo XV pero la idea que tal término encerraba estaba presente desde el comienzo de la época bajomedieval. Hacía referencia al predominio que el interés común del reino debía tener para la acción gubernativa frente a cualquier interés particular. El "buen regimiento" implicaba la aplicación de una serie de acciones benéficas que derivaban de un monarca virtuoso. En ese sentido, "bien regir" se consideró, en principio, a partir de conceptos básicos: la justicia, la paz y el "bien común", cada uno como condición del otro.

en una de sus principales virtudes[4]. La expresión "conviene que sea más sabio que todos" ilustra bien la intención de situar dicha sabiduría en el primer orden de la jerarquía de valores, otorgándole centralidad y lugar de honor entre otras cualidades básicas que se esperaban del monarca[5]. Como ha afirmado Adeline Rucquoi, el saber fue una condición y un deber que incumbía especialmente a los reyes[6].

Los textos que estudiaremos pretendían imponer una serie de normas de conducta o código de comportamientos que, íntimamente identificados con la moral cristiana, comprendían la relación con Dios, el regimiento o control de sí mismo y la capacidad de regir a los súbditos del reino. Tal como lo había expuesto Isidoro de Sevilla en sus *Etimologías*, el vocablo rey (*rex*) provenía de regir (*regere*) y de actuar correctamente

[4] En general, puede afirmarse que la sabiduría estuvo estrechamente asociada a otras virtudes como la fortaleza, el consejo, la justicia y la prudencia del príncipe. Por ejemplo, *El libro de los doze sabios* dedica los capítulos VI y VIII a cómo el rey debe ser sabio para ejercer justicia en su reino. Cfr. John K, WALSH (ed.), *El libro de los doze sabios o tratado de la nobleza y lealtad (ca. 1237)*, Madrid, 1975. *De preconiis Hispaniae* asoció la sabiduría a la prudencia y al consejo para que el príncipe supiera evitar o hacer frente a los peligros que afectaran el reino. Véase Juan Gil de ZAMORA, *De preconiis Hispaniae o educación del príncipe* (ed. de José Luis MARTIN y Jenaro COSTAS), Zamora, Ayuntamiento de Zamora, 1996. Estas cualidades estuvieron presentes, sobre todo, en un paradigma de la realeza que se adoptó en la Edad Media para mostrar cómo se debía ejercer el gobierno. Ese modelo fue el rey Salomón, a quien citan diversos tratados doctrinales. Sobre el rey sabio en el Medioevo hispánico véase Daniel GREGORIO, "Alfonso X de Castilla o la sabiduría como herramienta de poder", *De Arte*, 7 (2008), 61-76; Adeline RUCQUOI, "El rey sabio. Cultura y poder en la monarquía medieval castellana", en José Luis HERNANDO GARRIDO y Miguel Ángel GARCIA GUINEA (coords.), *Repoblación y reconquista. Actas del III Curso de Cultura Medieval,* Aguilar del Campoo, 1993, pp.77-88. De la misma autora, otra obra que ofrece un análisis sobre los fundamentos y la práctica del poder y del saber como deber de los reyes es *Rex, sapentia, nobilitas: estudios sobre la Península Ibérica Medieval*, Granada, Universidad de Granada, 2006. Véase también Adelina MORENO, "La virtud de la prudencia y la sabiduría regia en el pensamiento político de Alfonso X el Sabio", *Res pública*, 17 (2007), 223-240; Joseph O`CALLAGHAN, *El rey sabio. El reinado de Alfonso X de Castilla,* Sevilla, Universidad de Sevilla, 1996.

[5] Isidoro de Sevilla en sus *Etimologías*, proporciona una definición de sabiduría: se entiende como capacidad para apreciar, enjuiciar y conocer la verdad. En la literatura medieval se concibió que la sabiduría era un don divino entregado al rey para que tuviera mayor entendimiento que los demás hombres con el fin de ponerlo al servicio de ellos, para regir su pueblo y conducirlos a la fe.

[6] Adeline RUCQUOI, "El deber de saber. La tradición docente en la Edad Media castellana", en Óscar MAZÍN GÓMEZ (ed.), *México en el mundo hispánico,* Zamora-Michoacán, El Colegio de Michoacán, 2000, pp. 309-329.

(*recte aguere*). Cuando dejaba de hacerlo como se esperaba, el monarca se convertía en tirano, ocasionando grandes peligros y graves consecuencias. Ese mensaje, comunicado a través de las fuentes doctrinales, reforzó la importancia de la educación. Así, aprender a reinar llevaba aparejado un "saber hacer" para que el rey fuese digno en el oficio.

Ahora bien, antes de la coronación, el príncipe podía contar con alguna experiencia de gobierno cuando recibía del rey/reina la administración de ciudades y señoríos jurisdiccionales. Se puede decir entonces que todo consejo era oportuno para quien antes y después del ascenso al trono tenía a su cargo un territorio[7]. Con más razón, aprender a mandar y dirigir era indispensable para quien iba a ser "pastor de ovejas", "cabeza", "alma" y "corazón" del reino, "señor/a de los habitantes y padre/madre del pueblo"[8]. Así pues, la literatura didáctica se concibió como

[7] Los príncipes y princesas llegaron a formar casa propia aparte de la del rey/reina al independizarse con la mayoría de edad y tomar juramento como herederos al trono, en el caso de los primogénitos. Sobre la experiencia del regimiento podemos mencionar algunos ejemplos que sirvieron como instancia de preparación para el futuro gobierno del reino. Alfonso X, a los 19 años, ejerció el gobierno de León y tuvo a su cargo señoríos jurisdiccionales. El príncipe Juan (hijo de la reina Isabel I de Castilla y Fernando de Aragón) obtuvo la posesión de la ciudad de Oviedo y otros territorios de Asturias, además de impuestos y jurisdicción civil y criminal sobre ellos. Así también, fue designado miembro del Consejo Real. En 1496 se lo dotó de casa propia –que en realidad por diez años existió de forma embrionaria dentro de la casa de su madre– con sus oficiales y funcionarios, organizándose en base a las normas de la etiqueta castellana. Dicha concesión sirvió para prepararlo en las labores de gobierno, con el fin de que aprendiese a administrar la casa y a ejercer actividades políticas junto a las funciones que ejercía en sus territorios y señoríos.

[8] Los textos recogen distintas imágenes simbólicas sobre la realeza castellana que se fueron desarrollando y difundiendo a lo largo del tiempo. Una muy frecuente es la del "espejo" que aparece en las *Partidas* de Alfonso X, como así también en la mayoría de los tratados didácticos medievales, entre ellos los que son objeto de este artículo. Conocida es también la visión del rey como "pastor" que buscaba el bien de sus ovejas como el rey lo hacía para el provecho de su pueblo. Esta interpretación (tomada de los textos bíblicos) fue asimilada por la literatura política para asociar la figura de Cristo con la del monarca como pastor de su reino, adjudicándole una responsabilidad especial para guiar a sus súbditos. A esta comparación se añadía la de "padre", asumida por el rey sobre sus súbditos a los que quería ofrecer el bien y la felicidad. Encontramos tal concepción tutelar en *El libro de los doze sabios* (cap. IX, p. 84), en *Castigos e documentos para bien vivir* (cap. III, p. 50) y en *Jardín de las nobles doncellas* que contiene referencias a la princesa Isabel como "madre nobilísima de sus pueblos" junto a otras imágenes no menos significativas como "abogada en la tierra" –comparándola con la Virgen María que, en el reino de los cielos, intercedía ante Jesucristo –rey-juez supremo–, como "escudo y adarga" para defender a los débiles ante los grandes, como "ballena en el mar" para dar cuenta que amparaba a los peces menudos para que los grandes no los comieran (cap. II, pp.

un programa que contemplaba la educación en dos planos indivisibles: el cuerpo y el alma (el primero como habitación de la segunda, inmortal y sujeta a Dios), la vida espiritual y temporal, la esfera privada y pública a fin de que el destinatario alcanzara la perfección propia de su estado y condición, acorde con la pertenencia a la sangre real y al mayor linaje[9]. Con esta intencionalidad, los tratados ofrecieron ciertas claves para la estabilidad del reino y enseñaron al príncipe a ser justo, prudente y cauto, a esquivar peligros y adversidades, a intentar reducir los conflictos. En definitiva, dichos textos fueron una herramienta política en los que se transmitía un saber que ayudaba a sustentar el poder regio y por ello pueden considerarse una pieza importante del fortalecimiento ideológico de la monarquía.

El tipo de obras que trataremos se inscribe en el género literario del *speculum*. Tomado por el cristianismo de la Antigüedad Clásica para convertirlo en medio y objeto didáctico, los autores se valieron de él como una vía de conocimiento. A través del "espejo" proponían mirar, contemplar o más bien descubrir y captar el reflejo simbólico de la perfección, conociéndose uno mismo[10]. Así, en el *speculum principis*, los

154-156). Véase Martín de CORDOBA, *Jardín de nobles doncellas* (ed. de P. Félix GARCIA), Madrid, 1966. La otra imagen muy difundida fue la corporativista que, entendiendo el reino como un cuerpo místico y físico, integrado por diversos miembros con una función específica, hacía del rey la parte principal y central. Dicha simbología la incorporó también esta última obra citada en el cap. IX, p. 206. No faltaron las imágenes del rey como remedio o médico para curar las enfermedades del reino. Por ejemplo, en *Diálogo sobre la educación del príncipe Don Juan* se explica que el objetivo del tratado era procurar que los hijos fueran buenos y sabios porque de ellos dependía que se robusteciera la salvación de los pueblos. La obra asesoraba al príncipe a ser conciente de que sus acciones y actos debían significar salud y medicina para el pueblo. Cfr. Alonso ORTIZ, *Diálogo sobre la educación del príncipe Don Juan, hijo de los Reyes Católicos* (ed. José Porrúa Turanzas), Madrid, 1983, libro I, cap. I, p. 42. Hubo una rica y variada simbología adaptada al lenguaje político. Un estudio pormenorizado de las imágenes del poder real y de las representaciones simbólicas es la obra de José Manuel NIETO SORIA, *Fundamentos ideológicos del poder real en Castilla (siglos XIII-XVI)*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1988.

[9] *Castigos e documentos para bien vivir ordenado por el Rey Don Sancho IV* (ed. de Agapito Rey), Indiana University Press, 1952, cap. I, p. 35.

[10] Javier VERGARA CIORDIA, "Enciclopedismo especular en la Baja Edad Media. La teoría pedagógica del espejo medieval", *Anuario de Historia de la Iglesia*, 18 (2009), 295-310; Adeline RUCQUOI y Hugo Oscar BIZZARRI, "Los espejos de príncipes en Castilla: entre Oriente y Occidente", *Cuadernos de Historia de España,* 79 (2005), 7-30; David NOGALES RINCÓN, "Los espejos de príncipes en Castilla (siglos XIII-XV): un modelo literario de la realeza

futuros gobernantes podían ver la *imagen potestatis* y encontrar en ella un ideal, un modelo para el "buen gobierno".

A este conjunto literario pertenece el *Libro de los doce sabios o Tractado de la nobleza et lealtad*. Aunque el texto dice: "para que vos [Fernando III] e los nobles señores ynfantes vuestros fijos tengades esta nuestra escriptura para la estudiar e mirar en ella como en espejo…", la obra (datada en 1237) tuvo como destinatario a su hijo primogénito –por entonces mancebo de 7 años–, el futuro Alfonso X. La obra trata acerca del arte de "bien vivir y gobernar"[11]. Como rey dado a las preocupaciones culturales, Fernando III se rodeó en la corte de personajes ilustrados, ambiente que heredó Alfonso X[12]. Éste, al comienzo de su reinado (1255) resignificó el saber político contenido en el texto recibido de su difunto padre y le añadió un epílogo en tiempos en que necesitaba afirmar su gobierno y legitimarse ante las discordias con sus hermanos y los ricoshombres de Castilla y León. Asimismo, la narración pudo resultarle útil en el momento en que aspiraba a la corona imperial vacante desde la muerte de Guillermo II.

*De preconiis Hispaniae* o *Educación del príncipe* fue el legado literario de Alfonso X a su segundo hijo, el futuro rey Sancho IV. El texto, redactado por el franciscano Juan Gil de Zamora, terminó de escribirse

Bajomedieval", *Medievalismo. Boletín de la Sociedad española de estudios medievales*, 16 (2006), 9-40; Juan BENEYTO PEREZ, "Los espejos de príncipes en España", en *Los orígenes de la ciencia política en España*, Madrid, 1949, pp. 352-372; Hugo Oscar BIZARRI, "Las colecciones sapienciales castellanas en el proceso de reafirmación del poder monárquico (siglos XIII-XIV), *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, 20 (1995), 35-71; José Manuel NIETO SORIA, "Les Miroirs des princes dans l`historiographie espagnole (couronne de Castille, XIII-XV): tendances de la recherche", en Angela BENEDICTIS (ed.), *Specula principum*, Francfort del Main, 1999, pp. 193-207; Bonifacio PALACIOS MARTIN, "El mundo de las ideas políticas en los tratados doctrinales españoles los espejos de príncipes 81250-1350), en *Europa en los umbrales de la crisis (1250-1350). XXI Semana de Estudios Medievales*, Pamplona, 1995, pp. 463-483; Miguel Ángel PEREZ PRIEGO, "Sobre la configuración literaria de los espejos de príncipes en el siglo XV castellano", en Rosa E. PENNA y otros (eds.), *Studia Hispanica III. IV Jornadas Internacionales de Literatura Española Medieval,* Buenos Aires, Universidad Católica Argentina, 1993, pp. 137-150; Manuel Alejandro RODRIGUEZ DE LA PEÑA, "Imago Sapientiae: los orígenes del ideal sapiencial medieval", *Medievalismo. Boletín de la Sociedad española de estudios medievales*, 7 (1997), 11-40.

[11] *El libro de los doze sabios…,* p. 71. Véase Manuel GONZALEZ JIMENEZ, *Alfonso X el Sabio*, Barcelona, Ariel, 2005

[12] Véase Manuel GONZALEZ JIMENEZ, "La corte de Alfonso X el Sabio", en *Alcanate. Revista de estudios alfonsíes*, 5 (2006-2007), 13-30.

en 1278, cuando las cortes reconocieron a Sancho como heredero y lo confirmaron como co-regente de Alfonso X. Por entonces, aquel religioso estaba vinculado a la corte desarrollando su actividad intelectual y como preceptor del mismo Sancho. El autor explica que escribió la obra para que el príncipe tuviera referencias oportunas. Así, ordenó los temas "para que lo iluminaran como las estrellas guiaban a los caminantes"[13]. Más tarde, la narración cobró protagonismo en el contexto del problema sucesorio que enfrentó a Sancho con los hijos de Fernando de la Cerda para defender su filiación directa y próxima al rey Sabio[14].

El propio Sancho IV continuó la tradición de su padre en *Castigos e documentos para bien vivir* compuesto en 1292 o 1293 para su hijo Fernando de 7 años (futuro rey Fernando IV)[15]. El título equivalía a "mandamientos" que aleccionaban al príncipe en las buenas costumbres, apercibiéndolo para que no cometiera errores. En este caso, la retórica de un rey narrador-consejero acentuaba la figura del buen padre y monarca, acallando cualquier referencia sobre el ascenso al trono del mencionado Sancho tras la destitución de su padre en la asamblea de Valladolid de 1282. Por cierto, el hecho de que atrajera el apoyo de nobles y órdenes militares, que no respetara los derechos sucesorios de los hijos de su hermano mayor Fernando (los infantes de la Cerda) como lo establecían las Partidas, no lo hacían precisamente un ejemplo[16]. Después de la muerte del mismo Fernando de la Cerda –durante la invasión norteafricana de Andalucía en 1275–, los hijos de éste, menores de edad, habían quedado bajo la tutela de su madre Blanca, hija del rey Luis VIII de Francia.

[13] *De preconiis Hispaniae*, p. 39. Juan Gil de Zamora estudió en Salamanca antes de establecerse en París donde obtuvo, entre 1276 y 1277, el grado de maestro en Teología. Su orden religiosa permaneció junto a Alfonso X en el conflicto sucesorio con el infante Sancho. Sin embargo, a este último dirigió en su tratado una apología en la que explica el significado de su nombre a partir de derivaciones de la pronunciación. Las definiciones que ofrece a través de ese método son tan simbólicas que lo podrían haber instado a comportarse según una serie de virtudes con las cuales el príncipe quedaba identificado: como hombre justo, templado, santo, sabio.

[14] Véase Arsenio DACOSTA, "El rey virtuoso: un ideal político del siglo XIII de la mano de Fray Juan Gil de Zamora", *Historia Instituciones Documentos*, 33 (2006), 99-121.

[15] Véase la ed. cit. *ut supra*, nota 9. Cfr. José Manuel NIETO SORIA, *Sancho IV 1284-1295*, Palencia, Diputación Provincial de Palencia, 1994.

[16] Véase María Isabel OSTOLAZA ELIZONDO, "La cancillería del infante Don Sancho durante la rebelión de su padre Alfonso X el sabio", *Historia Instituciones Documentos,* 16 (1989), 305-318.

Sancho IV ascendió al trono en un contexto convulso: desheredado en el segundo testamento de su padre y en lucha con Alfonso III de Aragón (que apoyaba al infante Alfonso de la Cerda), debió ocuparse de campañas militares y de luchas internas para alcanzar el poder. En principio, esa inestabilidad pudo incidir en los *Castigos e documentos* a fin de afirmar a su hijo en el trono, pero también fue un medio para que Sancho IV defendiera la sucesión y herencia del reino por derecho divino.

Según Amador de los Ríos, el problema de la legitimidad no resuelto fue un móvil que impulsó al rey y a sus colaboradores a escribir esta obra donde se mostraban oportunamente sus virtudes tras la victoria sobre la villa de Tarifa (1292). No es menor la intención que lo guiaba: su propia "redención" o reivindicación, difundiendo una imagen favorable de autoridad y enfatizando méritos personales y militares[17].

Tampoco resulta casual que en el marco de contextos conflictivos como la sucesión al trono de Castilla tras la muerte de Alfonso XII en 1468, el *Jardín de las nobles doncellas* (1468-1469) respondiera a las necesidades de legitimación del origen de su destinataria: Isabel I. Ese manual de perfección, "espejo de virtudes" y directorio espiritual encargado por su madre, Isabel de Portugal, al agustino fray Martín de Córdoba preparaba a la infanta de 17 años y a las muy altas dueñas para regir sus estados[18]. Su edición se produjo cuando Isabel ya había sido entronizada.

[17] Como este autor expone al comienzo de la obra, el contexto en el que escribió parece justificar la propaganda política para dar una imagen del propio Sancho IV como rey, además de pensarla con el objetivo de educar a su hijo heredero: "El qual libro acabó e fizo el noble rey el anno que ganó la villa de Tarifa, que estaua en poder de los enemigos de la ley de Jhesu Christo… E el dicho señor e ganandola, entregola a la santa fe católica e de la su bendita santa María, nuestra abogada" –*Castigos e documentos…*, anteprólogo, p. 29–. Sancho IV se había destacado en la guerra y por ello se pondera la hazaña militar del rey por la trascendencia de su conquista de tierras para la cristiandad, resaltando asimismo su servicio a Dios: "E fazelo en el anno que con ayuda de Dios gane a Tarifa de los moros, cuya era, que auia mas de seiscientos annos que la tenían en su poder desde la perdio en rey Rodrigo, que fue el postrimero rey de los godos" –*Castigos e documentos…*, prólogo, p. 33–.

[18] Fray Martín de Córdoba había participado del brillante ambiente cortesano en el que florecieron las artes, las letras, la filosofía y la historia durante el reinado de Juan II. Cfr. MARTÍN de Córdoba, *Jardín de las nobles doncellas* (ed. de P. Félix García), Madrid, 1956. Véase Isabel VAL VALDIVIESO, "Isabel la Católica en el contexto cultural de su tiempo", en Julio VALDEÓN (ed.), *Arte y cultura en la época de Isabel la Católica*, Valladolid, Universidad de Valladolid-Instituto de Historia Simancas, 2003, pp. 369-390. Cfr. Nicasio SALVADOR MIGUEL, "La instrucción infantil de Isabel, infante de Castilla (1451-1462)", en *íbidem*, pp.

De tal manera, la obra era oportuna para insistir en su derecho al trono y defender su legitimidad de ejercicio, razón por la cual los historiadores han considerado este texto como una suerte de propaganda política en el que se demuestra, a través de un comportamiento regulado de la princesa, la capacidad femenina para el buen regimiento[19].

En otro contexto, el de la monarquía fortalecida representada por los Reyes Católicos, Alonso Ortiz, canónico de la catedral de Toledo y capellán de la familia real, redactó *Diálogo sobre educación del príncipe Juan* encargado por la reina Isabel de Castilla para su hijo primogénito[20]. Por entonces, la corte promovía la cultura al margen de la conflictividad interna de otros tiempos[21]. No se sabe la fecha en que se compuso

155-177; IDEM, *Isabel la Católica, educación, mecenazgo y entorno literario*, Alcalá de Henares, Centro de estudios Cervantinos, 2008, IDEM, "El mecenazgo literario de Isabel la Católica", en *Isabel la Católica la magnificencia de un reinado*, Salamanca, 2004; María Jesús DIEZ GARRETAS, "La lectura y la escritura en la casa y corte de Isabel la católica", en Paulino CASTAÑEDA DELGADO, Manuel José COCIÑA y ABELLA y Josemaría GARCIA de LOMAS MIER (coords.), *En el V Centenario de Isabel la Católica. XVI Simposio de Historia de la Iglesia en España y América,* Sevilla 23 de mayo de 2005, Sevilla, Obra social y cultural Cajasur, 2008, pp. 131-156.

[19] En su proemio, el autor hizo explícita la declaración de reconocimiento a la *"muy clara y serenísima señora, doña Isabel, de real simiente procreada, infanta legítima heredera de los reinos de Castilla y León"* a quien calificaba como digna de regir dichos reinos. Se declaraba contrario a los "menos entendidos y sabientes" que cuestionaban el regimiento femenino aunque, en el fondo, los consejos impartidos a lo largo de los capítulos no dejan de reflejar que estaba respondiendo a un preconcepto dominante: la falta de razón, la inconstancia y voluntad variable que caracterizaba a las mujeres. De alguna manera tenía que combatir y demostrar –a través de reglas de comportamiento– que no había condición de inferioridad de las mujeres respecto a los varones y, aunque reconocía muchos defectos femeninos, intentó enderezarlos, corregirlos y remediarlos para acomodar la conducta a los fines políticos que defendía, cap. VIII, pp. 193-199 y cap. IX, pp. 199-203. Con frecuencia recurrió a las Sagradas Escrituras para recordar que la mujer "fue sacada de la parte igual que es el costado para ser su socia y compañera". Y para validar las condiciones femeninas escribió "…al comienzo del mundo hasta agora vemos que Dios siempre puso la salud en manos de la hembra…y muchos pueblos y reinos fueron liberados por mujer y fueron bien regidos" (*Jardín de las nobles doncellas*, p. 69). Para demostrar otras capacidades destacó virtudes diferentes de las mujeres: la vergüenza, la piedad y la complacencia y, sobre todo, se ocupó de las que debían cultivar "las grandes" más que todas, fundamentalmente la reina y la princesa que esperaban casarse con reyes y príncipes, pero también las señoras de principados o señoríos (*op. cit.,* segunda parte, cap. I, cap. II, p. 141).

[20] Esta obra es más bien un tratado de pedagogía. En su dedicatoria se escribe: *Libro de educación del serenísimo príncipe Don Juan primogénito de los poderosísimos reyes de Castilla, Aragón y Sicilia Fernando e Isabel, ínclita prosapia cónyuges clarísimos.*

[21] Una intensa vida cultural caracterizó la corte desde el reinado de Juan II. A ello contribuyó el desarrollo del Humanismo, las actividades literarias, las traducciones. Bajo ese impulso

la obra, sin embargo no llegó a su destinatario porque el futuro rey de Castilla y Aragón o rey "de todas las Españas" falleció en 1497, antes de llegar al trono.

Como se advierte, en esas cortes literarias se fue elaborando una teoría y una práctica política que implicaba pensar en las relaciones del príncipe con la nobleza y los grandes del reino, con los oficios de la administración, vasallos, altas dignidades eclesiásticas, cortesanos y servidores de la casa, lo que nos lleva a la segunda cuestión que queremos tratar en estas páginas.

En la corte regia radicó el germen de la administración central, que fue adquiriendo una división racional y especializada de sus funciones, marco en el cual se fueron configurando modelos de comportamiento. Consideramos que los tratados didácticos fueron más allá del uso exclusivo de la educación del príncipe. Ellos venían a reforzar unas prácticas sociales y políticas de quienes accedían a distintas parcelas poder dentro del círculo regio, participando en las decisiones políticas y de gobierno u ocupando cargos en la casa o en la organización de los territorios del reino. Por ejemplo, *Castigos e documentos* señala el amplio alcance que podían tener este tipo de textos: "…para seglares y eclesiásticos, para todo que le pudiera servir… e dende para todos aquellos que del algund bien quisieren tomar e aprender…"[22].

En efecto, esta literatura suponía la posibilidad de hacer efectiva la difusión de modelos sociales y de edificación política para una elite en tanto sirvió como "espejo" para fijar identidades sociales, transmitiendo un sistema de valores y códigos de comportamiento morales y políticos. Este asunto nos lleva a tratar de descifrar cómo los reyes intentaron construir y diseñar paradigmas a la medida de sus intereses y cuáles serían los elementos identificativos de cada categoría social en sus escalas de poder y funciones. En ese sentido, nuestro propósito es analizar tales tratados como herramienta política y como "espejo" donde

saldrían a la luz el *Vergel de príncipes* (1456-57) compuesto por Rodrigo Sánchez de Arévalo para Enrique IV y el *Doctrinal de príncipes* (1476-77) escrito por Diego de Valera para Fernando de Aragón, príncipe heredero de su reino. Esa tradición, que consolidó el ambiente culto de la corte en el siglo XV, continuó con su hija Isabel I de Castilla.

[22] *Castigos e documentos,* anteprólogo.

debían mirarse otros para ejercer sus oficios. En particular, nos interesa considerar aquí las cualidades que quedaban englobadas en lo que puede denominarse *virtus.* Asimismo, intentaremos analizar qué aportes hizo el lenguaje empleado por los autores respecto al servicio, la lealtad, la amistad, el consejo y la obediencia que configuraban y articulaban el sistema de interdependencia entre el príncipe y quienes ejercían diversos oficios.

## Entre la tradición y la innovación: los recursos de la escritura del poder

Entre los siglos XIII y XV asistimos a cambios profundos en la construcción política de las monarquías europeas y no fue una excepción la de Castilla. En ese marco, los consejos destinados a la educación del príncipe se consideraron cada vez más necesarios y tal era su importancia que dichos consejos debían proceder de personajes virtuosos. En la función de asesorar quedaron comprendidos "hombres buenos, entendidos, sabios y religiosos". Dentro de ese perfil figuran los autores e interlocutores que participaron en los tratados citados: reyes/reinas, obispos, clérigos y miembros de diferentes órdenes religiosas que, por su superior calidad moral e intelectual, se erigían en "*auctoritates*".

Cabe destacar que la imagen ideal del rey sabio es la de quien sabe dar consejo. A él se le atribuyen las cualidades de buen padre y maestro que, directa o indirectamente –es decir, por encargo– participa en la elaboración de los tratados para la formación de su hijo heredero. Así, encontramos difundida la idea de que el rey debe enseñar a su hijo para ser "sabio e sabidor" asumiendo la responsabilidad y obligación de corregir y dar "ejemplo de buena vida" para evitar que cometiera errores. Como su guía, el rey exhortaba al príncipe para que fuera "espejo" para otros[23].

[23] La cita que transcribimos a continuación resalta la imagen del rey que, en posesión del don del entendimiento infundido por Dios, tiene la virtud necesaria para enseñar a su heredero a ser espejo de los demás: "…poniendo mis fechos e mi nobre juyzio e entendimiento en aquel soberano e altísimo rey, muy poderoso fazedor de todas las cosas, sin la graçia del qual ninguna cosa se puede fazer; acatando que todo omme es obligado de castigar, regir e aministar sus fijos, dalles e dexalles costumbres e regimiento de buenos castigos, e que naturalmente puedan beuir e conosçer a Dios, e a sí mismos, e dar ejemplo de bien beuir a los otros; a este perteneçe mayormente a los reyes e príncipes que han de gouernar reynos e gentes", *Castigos e documentos*,

Pero cuando, en la literatura didáctica, el rey no se dirigía en primera persona al destinatario, el autor de la obra –siguiendo la tradición gnómica oriental– empleaba una ficción o figura literaria para instruir al príncipe. En ese caso, no hubo mejor ejemplo de sabio que el gran filósofo Aristóteles, quien educó a su joven discípulo, Alejandro Magno[24]. Recuperado este arquetipo de la Antigüedad para incorporarlo en el pensamiento político medieval, tal arquetipo alcanzó gran difusión dado que, el siglo XIII, representó un momento importante en la circulación de sus obras filosóficas –a partir de la traducción de la *Política* y del redescubrimiento de la *Etica*– y a que el aprendiz resultaba ser el máximo exponente de las cualidades de guerrero, conquistador y gobernante. Así, esta fórmula se transformó en un recurso cultural de la que existe una larga tradición literaria en Occidente[25].

Ese modelo se usaba desde el siglo XI y fue el que adoptó El *Libro de los doze sabios* para declarar las reglas del buen gobernante[26]. Tal marco

prólogo, pp. 32 y cap. III, p. 51. En la misma obra se lee: "…la gloria del padre es cuando su hijo es savio e savidor. E asy lo dice el rey Salomón en los sus Proverbios", *idem*, cap. III, p. 51. Sancho IV dio a su hijo consejos para mantener el reino. A través del "castigo", enseñaba y aconsejaba "lo que debe" para que su hijo supiera "lo que debe", *idem*, p. 21. El texto se encuadra bien en la literatura medieval que tomó al rey Salomón como arquetipo de sabiduría. En este caso, el autor recupera a la figura bíblica como autoridad para asociar a aquella virtud con la justicia y la prudencia, a la vez que expone sus dichos para mostrar cómo se fortalece el poder en el gobierno del reino: "la verdad y la justicia mantienen al rey y lo guardan, la buena andança y la clemencia lo afirman en su silla", *idem*, cap. III, p. 51. Sobre lineamientos semejantes se escribe *Diálogo sobre educación del príncipe Don Juan* en el cual la reina se preocupa por la crianza y formación de su hijo. Aconsejada por eclesiásticos afirmaba que el deber esencial de los reyes era someterse a una disciplina. Ella misma aprende del cardenal que le enseña. Las costumbres que se instruyen parten de una inquietud de la soberana: "…de la grave preocupación de gobernar que se nos sobreimpone, nacen no pocas dificultades con referencia a las cosas que tenemos que cumplir" (libro I, p. 41 y libro II, cap. 95).

[24] Vale la comparación de los reyes castellanos con Filipo, rey de Macedonia, reconocido por poner en manos del filósofo Aristóteles y de los mejores sabios y maestros la educación de su hijo, Alejandro Magno.

[25] En su difusión, en especial en el ámbito monárquico, se intenta demostrar la importancia de rodearse de sabios como consejeros. Aristóteles fue utilizado para promover en los monarcas la necesidad de contar con consejeros ilustrados y para crear conciencia en los príncipes de que ellos mismos debían instruirse. Por otro lado, Alejandro Magno servía bien como ejemplo de un soberano que había creado un vasto imperio, como modelo de *rex litterati*, como arquetipo político de la realeza sapiencial, porque en él se centraban dos virtudes importantes, *fortitudo* y *sapientia*, y se lo reconocía como rey-caballero.

[26] Dentro de la literatura sapiencial, este recurso fue frecuentemente utilizado. Vale citar como ejemplo la colección de sentencias atribuida a sabios antiguos griegos (Aristóteles, Platón,

narrativo inspiró a la corte literaria de Castilla en tiempos de Fernando III, quien reunió un cuerpo de asesores, según se dice, escogiendo a doce sabios de su reino y del extranjero[27]:

> Los doze sabios que la nuestra merced mandó que viniésemos de los nuestros reynos e de los reynos de los reyes vuestros amados hermanos para nos dar consejo en lo espiritual y temporal: en lo espiritual para salud e descargo de la vuestra ánima, e de la vuestra esclareçida e justa conçiençia, en lo temporal para vos decir e declarar lo que nos pareçe en todas las cosas que nos dixiste e mandastes que viésemos… E señor, a lo que agora mandades que vos demos por escripto todas las cosas que todo príncipe e regidor de reyno debe aver en sy, e de cómo deve obrar en aquello que a él mismo pertenece…

En *Castigos e documentos* se lee:"Este libro fizo el muy alto sennor rey don Sancho, onrrado, poderoso, sabidor rey de Castilla, de León, de Toledo, de Gallezia, de Seuilla, de Cordoba, de Murzia, de Jahen, de Algarbe, de Algezira, e señor de Lara e Vizcaya e de Molina"[28], pero aclara que el rey-narrador instruyó a su hijo "con ayuda de çientíficos

Sócrates) con la que se elaboró *El libro de los buenos proverbios,* obra traducida al castellano a partir de otra árabe, el *Kitab adab al-falasifa*. En esta última se desarrollaban los discursos a partir de reuniones o ayuntamiento de cuatro filósofos que ofrecían máximas sobre las virtudes a sus discípulos. Ese modelo mantiene *Flores de Filosofía*, tratado didáctico de la segunda mitad del siglo XIII cuyo prólogo se compone a partir de los argumentos brindados por treinta y siete sabios. Asimismo, *Bocados de oro* recoge sentencias y dichos atribuidos a filósofos. Se trata de un texto didáctico de mediados del siglo XIII, traducido de una fuente árabe creada a mediados del siglo XI. Respecto a las explicaciones posibles sobre la figura de sabios, algunos estudios ven el origen de este estereotipo en los siete sabios griegos cuya representación fue variando. Otros consideran que pudo tratarse de una norma seguida en los tratados árabes y que fue copiada por la literatura medieval. Otros más plantean una adaptación al relacionarlo con la constitución y evolución del consejo como órgano consultivo en las cortes reales occidentales. Véase Rafael RAMOS, "Para la tradición del Libro de los doce sabios", en Natalia FERNANDEZ RODRIGUEZ y María FERNANDEZ FERREIRO (coords.), *Literatura medieval y renacentista en España: líneas y pautas,* Salamanca, Universidad de Salamanca-Sociedad de estudios medievales y renacentistas, 2012, pp. 843-853.

[27] *El libro de los doze sabios*…prólogo. Véase Hugo Oscar BIZZARRI, Hugo Oscar, "Consideraciones en tono a la elaboración de *El libro de los Doze Sabios*", *La Corónica*, 18/1 (1989-1990), 85-89; Fernando GÓMEZ REDONDO, *Historia de la prosa medieval castellana. T. 1.-La creación del discurso prosístico. El entramado cortesano,* Madrid, Cátedra, 1998.

[28] *Castigos e documentos*, anteprólogo, p. 29.

sabios…"[29]. Pascual de Gayangos cree que en él pudo haber intervenido un obispo o capellán; Agapito Rey considera que pudo tratarse del franciscano Juan Gil de Zamora. Por el contrario, Lida de Malkiel señala la posible influencia de dominicos[30].

Hay que reconocer que, en estos tratados, lo espiritual rigió y configuró todo comportamiento. Como para los pensadores medievales la política era una subdivisión de la filosofía moral y una categoría entrelazada a lo religioso, la otra figura importante –vinculada a la imagen del sabio– y asociada a la educación del príncipe por medio del *speculum* fue el eclesiástico. Ya fuera obispo, confesor, capellán, consejero o perteneciera a una orden mendicante, este tipo de personajes estaba vinculado a la casa y la corte regia. Esta relación de diferentes órdenes religiosas con la monarquía se evidenció en la proyección que éstas alcanzaron en la vida política, a la que llegaron gracias a la preparación intelectual, como colaboradores de obras jurídicas, literarias, históricas y por su acción pastoral, de predicación y confesión. Habiéndose desempeñado primero en la docencia universitaria, en cargos eclesiásticos o en oficios de gobierno, incluso como agentes diplomáticos o mediadores en conflictos, representaron otro papel importante junto al rey/reina y a los príncipes, quienes protegieron las órdenes y fueron fundadores de sus conventos, concediéndoles privilegios.

Ese perfil claramente identificado con una figura religiosa es el que tienen los autores de los otros dos tratados didácticos del siglo XV. Uno es el *Jardín de las nobles doncellas*, obra del clérigo, predicador y teólogo agustino Martín de Córdoba, que había sido consejero de Juan II y se había desempeñado en los oficios religiosos de la corte durante el reinado de Enrique IV. Por su parte, cortesano fue el canónigo de la catedral de

[29] *Ibidem*, prólogo, p. 33.

[30] Ciertamente, en toda la obra aparece la impronta eclesiástica, la preocupación por el pecado, la caída en el mal y la perdición pues el "diablo es como la red para las aves, el anzuelo para los peces, el lazo para las bestias". De ahí que el interés esté centrado en las buenas costumbres que llevan a la salvación del alma. Cfr. *Castigos e documentos*, cap. I, p. 35 y Hugo Oscar BIZZARRI y Germán ORDUNA, *La singularidad de los castigos e documentos en la tradición de los libros sapienciales de la Edad Media*, Buenos Aires, 1995.

Toledo Alonso Ortiz[31], autor de *Diálogo sobre educación del príncipe Juan*. En este último caso, él eligió como interlocutor de su obra a otra autoridad religiosa, el cardenal Pedro González de Mendoza, un hombre de la alta nobleza, erudito y virtuoso[32], buscando brindar una lección a la reina Isabel con el fin de fijar los preceptos que ella y los preceptores aplicarían en la educación del príncipe. Aquí, la voz clerical para transmitir la doctrina se reforzaba por partida doble.

Como vemos, los tratados presentan al rey como "espejo" y no sólo como modelo para sus súbditos sino también para su hijo y futuro rey, a quien aconseja desde su experiencia de gobierno y desde el ejercicio de la prudencia. En este caso, sabiduría y realeza son concurrentes: la sabiduría se convertía en virtud gubernativa y podía ser transmitida por medio de la experiencia, pero también a partir de la lectura del tratado didáctico que se elabora y lega. Asimismo, "hombres de santa vida" participaron activamente en la corte literaria, fueron políticamente influyentes y escribieron a quien Dios le había encomendado el gobierno en la Tierra[33]. Los eclesiásticos consideraban que, sin una buena educación, el que ocupaba esa posición de preeminencia podía causar grave daño, incluso mayor que cualquier otro. De tal manera, la función de los religiosos consistía en enseñar y corregir para no ocasionar perjuicios, en transmitir al príncipe preceptos disciplinarios para una vida recta y para la salvación de su alma[34]. Cuidar la educación del príncipe cristiano implicaba alejarlo del

[31] Fue doctor en derecho canónico y civil en la Universidad de Salamanca y tuvo contacto con el Humanismo italiano.

[32] Fue el quinto hijo de Iñigo López de Mendoza, I marqués de Santillana. Estudió en Salamanca, fue nombrado obispo de Calahorra en 1454, de Sigüenza en 1467 y arzobispo de Sevilla en 1474. En la corte de Juan II sirvió en la capilla real, en la de Enrique IV fue consejero. Fue nombrado cardenal, arzobispo de Toledo y primado de España en 1482 con los Reyes Católicos.

[33] Para fray Juan Gil de Zamora, los clérigos eran depositarios de sabiduría. Ellos ejercían elevada influencia para que se tuviera conciencia de los efectos de la virtud y de los pecados en el gobierno de los reyes y de la moralización de la vida política. Así se lee en *De preconiis Hispaniae*, cap. III: "consulte el rey al sacerdote porque él es luz en las cosas divinas, es compañero y norma en lo que se refiere al pueblo. Y honrelo como a padre, oigalo como a maestro témalo como a juez corrector suyo y del pueblo, amelo como conservador y generador de toda la felicidad por lo que se unen en un solo cuerpo y perseveran en la unidad el rey, el clero, los barones y caballeros y la infinita milicia de los pueblos".

[34] A mayor jerarquía y estado superior, mayor era la preocupación por la salvación del alma, lo que incidió en un programa educativo que insistía en inculcar el temor a Dios, la fe y

pecado y de la inclinación hacia el mal propio de la naturaleza humana. Para ello, los tratados proporcionaban "armas de defensa" para un "príncipe caballero" que, revestido de virtudes, lo ayudaran a cumplir su oficio como vicario de Dios en la Tierra[35]. Es indudable que esta participación de eclesiásticos hizo que el discurso político se impregnara de contenidos religiosos, al punto de que algunos historiadores definen estos textos como catecismos político-morales[36].

los preceptos. Las pautas de comportamiento para el príncipe cristiano iban dirigidas al cumplimento de los mandamientos, a la observancia de la misa y la confesión, a guardar las fiestas religiosas, a respetar los sacramentos y el ayuno, a la práctica de la oración y la devoción, al hábito de la lectura del Evangelio, a asumir compromisos con la Iglesia a través de las donaciones y limosnas, al ejercicio de la piedad, la misericordia y la clemencia, así como a mantener la castidad (*Castigos e documentos*, cap. IV, pp. 52-63). La actividad militar de los reyes también se incluyó como una acción al servicio de Dios ya que permitía incorporar tierras a la fe cristiana. Por ejemplo, el *Jardín de las nobles doncellas* se refiere a las mayores demostraciones de devoción que corresponden a las mujeres respecto de los varones: "más dispuestas a la fe, la esperanza y la caridad", cualidades que debían tener sobre todo las reinas y princesas para servir a Dios y defender la Iglesia. Para cultivar esas virtudes, Martín de Córdoba aconsejaba oir sermones durante la comida y cuando estuvieran retraídas, hacer lecturas honestas y santas, conversar con letrados y sabios que las adoctrinen en las cosas divinas y pensar siempre en la otra vida (cap. III, p. 159). Por su parte, *Diálogo sobre la educación del príncipe Don Juan* apuntaba la conveniencia de acostumbrarse "…al culto a la divinidad, a prestar a Dios reverencia y debidas ceremonias, respeto hacia las cosas divinas" (cap. XXXIII, pp. 174-175).

[35] Nada más ejemplarizante que los temas bíblicos para demostrar que, por desobedecer a Dios, Adán y Eva pecaron y fueron castigados con la pérdida del paraíso, que los ángeles malos y rebeldes cayeron del cielo, que el pueblo de Israel desconoció los mandamientos. En esa línea, en *Castigos e documentos*, el rey Sancho IV aconsejó a su hijo, el príncipe Fernando, buenas costumbres para vivir sin pecado ni tentaciones, a fin de hacer frente a los grandes enemigos: el diablo, el mundo y la carne (cap. I, pp. 32 y 35). También el objetivo del *Diálogo sobre educación del príncipe Don Juan* fue formar al hombre perfecto y bueno. En este caso se aleccionó acerca de la caída del hombre y la corrupción del cuerpo, que se rehabilitaba con los sacramentos. Al considerar los eclesiásticos que la causa de los vicios y del pecado estaba en la voluntad del alma (que libremente decidía y seguía la naturaleza humana) plantearon la necesidad de atenerse a una disciplina. Con respecto a las "armas para el príncipe cristiano" que citan las fuentes, se advierte que los ejemplos se toman del arte militar, y como en la guerra, cumplen una función defensiva y ofensiva. El objeto que protege cada parte del cuerpo se corresponde con una virtud en particular o con una cualidad moral que el príncipe debe cultivar: la loriga que cubre el torso se asimila al cuidado del alma al representar el temor de Dios; la capellina para proteger la cabeza supone el conocimiento de Dios; el escudo que sirve para la defensa y el ataque significa creencia firme y verdadera; la lanza simboliza la fortaleza de corazón; la espada, la justicia; las piernas y los pies se arman con la humildad y las manos con la castidad –*Castigos e documentos*, cap. I, p. 38–.

[36] Juan HURTADO Y JIMÉNEZ DE LA SERNA y Ángel GONZALEZ PALENCIA, "Catecismos político-morales", en *Historia de la literatura española,* Madrid, 1921, p. 121.

Además de la marcada influencia eclesiástica, en el itinerario recorrido por los textos es posible advertir el peso de tradiciones culturales orientales y occidentales que sirvieron de base a estas obras. En el proceso de escritura y reescritura hubo imitación, adaptación y traducción, pero también reutilización de fuentes y asimilación[37]. Cabe destacar la influencia de autores grecorromanos (Aristóteles, Platón, Jenofonte, Ovidio, Salustio, Virgilio, Quintiliano, Plutarco, Séneca, Cicerón, Favio Vegecio) que sería recuperado en el siglo XIII y, después, por el movimiento humanista asociado con el Renacimiento. Por supuesto, no faltaron los escritos cristianos: las fuentes bíblicas, los proverbios salomónicos, los textos de los Padres de la Iglesia (san Ambrosio, Jerónimo, Agustín), autores como santo Tomás de Aquino, tratadistas eclesiásticos como Pedro Lombardo, hagiografías y decretales. También confluyó otra tradición que llegó de Oriente a través de los árabes y que, en Castilla, fue renovada y reelaborada sobre todo en los siglos XII y XIII, al circular tratados árabes vertidos al latín o al castellano. Según los historiadores, ese período de auge de las traducciones de obras de carácter moralizante y didáctico radicaba en parte en el mudejarismo de la corte regia de Fernando III y Alfonso X y se debía a la presencia de médicos y prestigiosos consejeros judíos[38]. A ello se suma una no menos importante influencia cultural occidental que tiene como principales referentes el *Policratus* de Juan de Salisbury (1159), primer tratado laico de filosofía política en la Edad Media. Junto a él se cuenta el *De Regimine Principum* (1287) de Gil de Colonna o Egidio Romano, el primero de los tratados de educación de príncipes que fue base del pensamiento pedagógico, no sólo de futuros reyes. Prueba de ello es que la traducción castellana realizada hacia 1344 para la formación del futuro Pedro I fue la que adquirió mayor difusión entre la nobleza y en sus bibliotecas. En tercer término aparece el *De regimine principum* de santo Tomás de Aquino, escrito en 1266 para el rey de Chipre, Hugo II de Lusignan. Todos acabaron imponiéndose como modelos. La segunda mitad del siglo XIV fue, en cambio, de apo-

[37] Hugo Oscar BIZZARRI, "La palabra y el silencio en la literatura sapiencial de la Edad Media castellana", *Incipit*, 13(1993), 21-49.

[38] Espejos de origen oriental en sus versiones castellanos son *Calila e Dimna*, *Libro de los Proverbios*, *Bocados de Oro*, *Poridat de poridades*, *Secretos de los secretos*.

geo de los predicadores. Así sucedió en tiempos del reinado de Sancho IV y la regencia de María de Molina, al igual que durante la minoridad de Fernando IV. En esa línea, *Castigos e documentos* supuso una vuelta a la tradición occidental y a la influencia eclesiástica[39].

En este proceso hay que tener en cuenta también la variedad de formas expositivas y discursivas que adoptaron los tratados. Las influencias grecolatinas y orientales se consolidaron a través de dichos y enseñamientos, empleando máximas morales, sentencias, refranes y proverbios que llegaban de la India o Persia a través del árabe o tomados de la cultura latina y de los libros sapienciales del Antiguo Testamento. Análogamente, el uso de las fábulas resultó importante a la hora del aprendizaje de la lengua y en la formación moral porque, enseñadas desde la infancia, encaminaban al bien.

La exposición dialógica entre padre e hijo, entre maestro y discípulo, entre reina y clérigo fue otro recurso literario aunque éste alcanzó su mayor esplendor durante el Renacimiento. La oralidad conversacional que introducía a distintos interlocutores o personajes reales planteaba un buen método de retórica y dialéctica por su naturaleza argumentativa, a la vez que era una buena fórmula para transmitir conocimientos. Permitía presentar distintas voces que exponían puntos de vista con un propósito pedagógico a través del cual se podían proyectar valores, pautas culturales y transmitir modelos de comportamiento –sistema que adoptó *Diálogo sobre educación del príncipe Don Juan*–. Otra forma fue el consejo directo de padre a hijo, de rey a príncipe, como en *Castigos e documentos* (en los cuales Sancho IV se dirige a Fernando en primera persona).

Otra forma narrativa fundamental para presentar una doctrina moral fue el apólogo o parábola, narración que tiene el objetivo de instruir sobre algún principio ético de comportamiento y expone la búsqueda de ideales[40]. En igual sentido se emplea el *exemplum*, que constituye un medio de prueba y argumentación, en tanto ayuda a fijar valores en la memoria. Se advierte su uso en la sociedad medieval como estrategia

[39] Arturo GARCIA DE LA FUENTE, “Los castigos e documentos del rey don Sancho IV”, *Religión y* Cultura, 26 (1934), 235-248 y 347-365.
[40] José AMADOR DE LOS RIOS, “Sobre los apólogos del *Libro de los castigos* del rey don Sancho”, en *Historia y crítica de la literatura española*, Madrid, 1863, t. I, pp. 569-580

discursiva y como método de conocimiento, cuyo origen se encuentra en la Antigüedad grecolatina. Su importancia se acentuó en relación a la homielética[41] –de ahí que fuera un recurso de adoctrinamiento en la predicación de franciscanos y dominicos–, cuando se ahondó en su vocación persuasiva y carácter didáctico del que se extraía una enseñanza[42].

La Historia como *magistra vitae* también ocupó un lugar privilegiado ya que el pasado enseñaba lo que se debía o no imitar y, a partir de diversas experiencias fácticas, intentaba dar respuestas exponiendo soluciones a los problemas de la época. En *De preconiis Hispaniae* se dice: "ninguna escuela mejor que la historia, en la que el príncipe aprenderá a conocer y a imitar la actuación de Alejandro Magno, Octavio o Trajano a través de sus ejemplos".

Asimismo, los espejos de príncipes se elaboraron a partir del repertorio de virtudes cardinales (prudencia, justicia, fortaleza, templanza) y vicios (mentira, envidia, codicia, crueldad), rasgo propio de la tradición occidental[43]. Ese esquema (que aperece también en los sermones, muchas veces usados para la *lectio* moralizante) permitió presentar, a modo de

[41] En el proceso de escritura y reescritura, los historiadores han advertido el cruce de géneros literarios entre el *speculum* y los sermones, presentando las distintas formas en que el discurso religioso invadía facetas del ámbito político.

[42] El *ars praedicandi*, arma para reformar las costumbres de los clérigos y laicos, incluía modelos de sermones, citas bíblicas, ejemplos y *auctoritates*. Tampoco faltaron en las colecciones de tratados que estudiamos ejemplos de reyes bíblicos (David, Salomón) y de los emperadores romanos (Trajano). Los primeros remitían a la imagen y cualidades del rey cristiano y los segundos fueron evocados como conquistadores. Como jefes militares los modelos fueron Aníbal, Escipión y Julio César. Véase Federico BRAVO, "Arte de enseñar, arte de contar. Entorno al *exemplum* medieval", en José Ignacio de la IGLESIA DURTE (coord.), *La enseñanza en la Edad Media. X Semana de Estudios Mdievales,* Nájera 1999, pp. 303-328; Hugo Oscar BIZZARRI, "Sermones y espejos de príncipes castellanos", *Anuario de estudios medievales*, 42/1 (2012), 163-181.

[43] Este modelo forma parte de la estructura de *El Libro de los doze sabios o tratado de la nobleza y lealtad*. En este caso, se recurre al simbolismo militar para identificar las virtudes y las alegorías cristianas con las "armas" destinadas a luchar contra los vicios enemigos: la lealtad es muro firme y hermosa armadura; el esfuerzo y la fortaleza, señores de la batalla; la templanza, escudo que destruye la soberbia; la largueza. señora de las conquistas; la piedad, espada para la derrota de los pecados. El *Diálogo sobre educación del príncipe Juan* también presenta la oposición de virtudes y vicios. Lo mismo se encuentra desarrollado en *Jardín de las nobles doncellas*, cap. III, pp. 157-162. Alonso Ortiz trató sobre el justo medio de las virtudes y presentó ejemplos de cómo algunas, practicadas en exceso, derivaban en defectos (cap. XLI, p. 192). Por consiguiente, se ocupó de cómo las virtudes debían vencer las pasiones (cap. LVII, p. 236).

balanza, un sistema de contrapesos con las ventajas que derivaban de la puesta en práctica de las primeras y los perjuicios y males que resultaban si el comportamiento se inclinaba hacia los segundos. No cabe duda de que el buen gobierno dependía del cultivo de virtudes por parte del rey o del príncipe. Tan es así que la representación de éstas como piedras preciosas ilustra bien la valoración que tuvieron como atributos de su poder[44]. No menos elocuentes son las concepciones vertidas en *Diálogos sobre educación del príncipe Don Juan* al decir que las virtudes y buenas costumbres que inducían al bien y tendían a lo mejor hacían que el reino adquiriera estabilidad[45].

## Los grupos de poder en los tratados doctrinales
## Ética, política y lenguaje

A través de los tratados de educación, reyes y reinas intentaron hacer de su heredero al trono, de su vida y entorno, un "espejo" de virtudes donde debían mirarse los grupos de poder. Los mismo valía para diversas casas de grandes nobles que iban a gobernar y administrar sus estados señoriales, así como otras cortes reales europeas que encontraron en ellos formas de organización y de orden social[46]. El propio entorno regio quería ofrecer un paradigma armónico de sociedad y de relaciones,

[44] En *Castigos e documentos*, las virtudes se presentan como símbolos de la realeza y de su poder y están presentes en una serie de atributos que son propios del oficio regio: la corona, la silla, la espada, el cetro, la sortija. El rey aparece revestido de piedras preciosas (oro, esmeralda, zafiro, rubíes), con ricas vestimentas y calzado, cada uno de ellos remitiendo a una cualidad: el temor a Dios, la buena, firme y verdadera creencia, la castidad, el buen conocimiento y memoria, el entendimiento, la caridad, la piedad, la mesura la fortaleza, la esperanza y la clemencia entre otras. Cada una representa lo que el rey debe poseer, las acciones que debe realizar, las armas con las que debe dotarse para el gobierno (cap. XI, p. 82). Según Nieto Soria, en lugar de utilizar la ley como recurso de teorización política, que era un límite más objetivo, la virtud fue un elemento más subjetivo y manipulable. Véase "La realeza", en José Manuel NIETO SORIA (dir.), *Orígenes de la monarquía hispánica. Propaganda y legitimación (ca. 1400-1520)*, Madrid, Dykinson, 1999, p. 37.

[45] *Diálogo sobre educación del príncipe Don Juan*, libro I, cap. II, p. 108.

[46] La imagen del rey virtuoso que ha de servir de espejo para imitar está presente en distintos tratados. Juan Gil de Zamora inicia el *De preconiis Hispaniae* recordando que el príncipe ha de ser ejemplo para los nobles. Mientras en *Castigos e documentos* se afirma "ca ejemplo del rey se tornan todos los otros".

dando la imagen de ser él mismo "espejo" de un cosmos ordenado. En ello radica el interés por estos tratados, que proponían un modelo de funcionamiento de gobierno, la casa, la corte y la administración de los reinos, fijando pautas para regular el sistema de interdependencias entre el príncipe, sus oficiales y servidores.

Sabemos que el funcionamiento del gobierno y las estructuras de vínculos sociales y políticos con el rey/reina comportaban unas reglas y unas prácticas específicas que se difundieron a través de la educación y de la lectura de los textos. Isabel Beceiro Pita ha subrayado especialmente el carácter erudito de las cortes regias, que estimularon el saber y la bibliofilia de muchos nobles y grupos de poder ansiosos de imitar al monarca[47]. Así, por ejemplo, el alcance de estos textos se explicita en *El libro de los doze sabios* cuando dice el autor: "que bien se aprovechará el que la leyere e tomare algo della". *Castigos e documentos* también contempla su utilidad cuando expone que:

> …los quales en ejemplos e castigos son muy aprouados e muy provechosos a toda perssona de cualquier estado o condición que sea, así esclesiásticos como seglares; assy sennores commo siervos, así grandes commo pequennos que en el quieran aprender e les diera muy grant provecho, asi a las almas commo a los cuerpos. E aprenderá muy buenas costumbres e condiçiones para bivir en este mundo onrradamente e sin pecado, en manera que se salvará si quisiere[48].

Más allá de estos casos, sabemos que muchos de estos tratados educativos circularon, primero en manuscritos y después se difundieron con la imprenta.

[47] Isabel BECEIRO PITA, "La valoración del saber entre las élites", en AA.VV., *El Marqués de Santillana (1398-1458: los albores de la España Moderna,* Madrid, Nerea, 2001, vol. 1, pp. 109-132, IBIDEM, "El contacto con el libro de la nobleza peninsular bajomedieval", en *Discurso, memoria y representación: la nobleza peninsular en la Baja Edad Media. XLII Semana de estudios medievales*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 2016, pp. 213-242.

[48] *Castigos e documentos*, anteprólogo, p. 29 En este caso, su influencia se evidenció al haber servido de lectura a don Juan Manuel, sobrino de Sancho IV, que recibió educación en la corte. De la misma manera, se conoce la asociación entre aquella obra y el *Libro del consejo e el consejero* escrito en 1293 por Pedro Gómez Barroso.

Para entender cuál fue el interés que despertaron estas obras literarias (más allá de la educación exclusiva del príncipe) hay que destacar que dichos textos tenían la intención de inculcar y edificar el "servicio" y "acatamiento" al futuro soberano, de acuerdo a la posición consolidada de una monarquía que no admitía excesos que fueran en menoscabo de su autoridad. En estas fuentes encontramos la expresa voluntad por organizar, controlar y regular los espacios de poder, sometiendo a quienes participaban en distintos ámbitos de actuación a normas precisas que favorecieran los objetivos de la representación o imagen de la realeza y del "buen gobierno"[49]. Por lo tanto, los tratados contenían "enseñamientos" que afectaban a oficiales y funcionarios, comprendían instrucciones para desempeñar cargos que estaban en manos de la alta nobleza, los ricoshombres e hidalgos, los obispos, abades, clérigos, miembros de órdenes religiosas, caballeros, vasallos y letrados que se integraban a una estructura clientelar basada en vínculos de parentesco y en la noción de servicio y fidelidad, distinguiéndose por su distinta proximidad al príncipe[50].

Si bien los documentos citados no presentan una clasificación detallada y completa del personal que configuraba los ámbitos más importantes de las decisiones políticas (conforme el proceso de fragmentación y especialización institucional que se fue dando entre los siglos XIII-XV), ni se puede hacer una distinción nítida entre oficios públicos y privados,

[49] La voluntad de regulación de la corte se puede encontrar en las *Siete Partidas* de Alfonso X y en las ordenanzas que Juan II promulgó para organizar la corte castellana en 1440. Este último lo hizo en el marco de reforma de la administración central y fortalecimiento de la monarquía para organización de la corte real castellana, restringiendo el derecho a residir en ella, el séquito con el que se podía contar y estableciendo jerarquías entre miembros de la familia real, la alta nobleza, ricoshombres y oficiales. Asimismo, el tratado en verso *Crianza e virtuosa doctrina*, dedicado a la reina Isabel por el rey de armas Gracia Dei, describe también un conjunto de reglas de urbanidad para la corte. Dicha obra influyó en *Banquete de nobles caballeros* de Luis Lobera de Avila (1530) y en el *Memorial de crianza y vanquete virtuoso para criar hijos de grandes* (1548) de Gaspar de Tejada.

[50] Antonio ÁLVAREZ OSORIO-ALVARIÑO, "La corte: un espacio abierto para la historia social", en Santiago CASTILLO (coord.), *La Historia social en España: actualidad y perspectivas. Actas del I Congreso de la Asociación de Historia Social, Zaragoza, septiembre 1990*, Madrid, Asociación de historia social- Siglo XXI, 1991, pp. 247-260; María José GARCIA VERA, "Aproximación al estudio de la élite de poder en Castilla a fines de la Edad Media", *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 30/2 (1994), 81-94; Alvaro FERNANDEZ DE CORDOVA MIRALLES, "Sociedad cortesana y entorno regio", *Medievalismo. Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, 13-14 (2004), 49-78.

domésticos y cortesanos[51], tales documentos nos ofrecen sin embargo información sobre el perfil e imagen de los distintos grupos. Ellos especifican los requisitos básicos para "servir bien" al rey que era fuente de donde emanaba todo privilegio, gracia y merced. En este sentido, la literatura didáctica nos aporta algunos datos sobre la configuración de lo que podríamos denominar modelos antropológicos, sobre los criterios o valores a los que se debía adscribir el príncipe para escoger oficiales y servidores, sobre los comportamientos particulares que los diferenciaban, sus cualidades morales y sociales (que eran legitimadoras de su posición social y del ejercicio de funciones). Todos estos aspectos, que hacían al perfil de las personas y al alcance de dichas funciones, están asociados con un lenguaje ético y político en el que hicieron hincapié los autores de los tratados[52].

[51] La *Segunda Partida* de Alfonso X describe los principales oficios de la corte regia. Por su parte, las crónicas ofrecen alguna información general, mientras los ordenamientos que se elaboraron en 1371 y 1436 fueron cada vez más precisos en lo que respecta a su organización. El estado de las rentas castellanas vinculadas a las casas de los infantes son indicadores del crecimiento del personal y de los servidores que formaban parte de ellas. Por ello, las cuentas reales son otra fuente importante a analizar: además de las de Sancho IV (1284-1295), se conocen los documentos fiscales del siglo XV, entre ellos especialmente los de las casas de los Reyes Católicos. A través de la obra escrita por Fernández de Oviedo en 1546-1547, el *Libro de la cámara real del príncipe don Juan e oficios de su casa e serviçio ordinario mandado a hacer por Felipe* –futuro Felipe II– se sabe acerca de ese modelo de organización que se quería imitar. Una extensa bibliografía ha tratado el tema. Miguel Angel Ladero Quesada ha remarcado el gran peso e influencia política que tuvo la Casa Real en la Baja Edad Media, señalando cómo la práctica del poder permitía solapar y superponer actuaciones y funciones. De este modo, servidores y oficiales de confianza recibían encargos de actuación gubernamental y administrativa en el reino. Este autor se refiere, como otros, a la simultaneidad y multiplicidad de funcionarios y oficios en distintos organismos de la administración y al poder que ejercían en distintos planos políticos. Véase, de este autor, "La Casa Real en la Baja Edad Media", *Historia Instituciones Documentos*, 25 (1998), 328-329; Rafael NARBONA VIZCAINO, "El método prosopográfico y el estudio de las élites de poder bajomedievales", en AA.VV., *El Estado en la Baja Edad Media: nuevas perspectivas metodológicas*, *V Seminario de Historia Medieval*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza. 1999, pp. 31-49.

[52] A lo largo de los distintos reinados hubo un evidente interés, por parte de la monarquía, de saber escoger a sus colaboradores y servidores. *Castigos e documentos,* por ejemplo, manifiesta esa preocupación por los oficios a los que el rey confiaba hijos, castillos, fortalezas, en los cargos de adelantado mayor, merino, alguaciles, alcaldes, oficios religiosos, obispos y consejeros. La plataforma de tales oficios fue ejercida por personas de máxima confianza, quienes encontraron en ellos una vía de ascenso y encumbramiento, no sólo a través del nombramiento directo del rey sino de las relaciones de parentesco y clientelismo que los introducían en el sistema. Si bien es cierto que el cuidado que conllevaba el control de los cargos se vincula fundamentalmente

### *Los oficios para la defensa del reino*

El buen gobierno requería del control efectivo y de la defensa del territorio a través de la diplomacia y la función militar. Así como era deber del monarca conservar la integridad de sus reinos, lo era también defender la religión. En Castilla, ambas tuvieron especial significación pues la guerra en la frontera con el Islam fue un medio y un vehículo para la recuperación territorial que, al adquirir carácter de cruzada, comprometió a los reyes cristianos con la Iglesia y el servicio a Dios. Por tanto, no podía estar ausente en los tratados educativos del príncipe la referencia a esta faceta de la realeza guerrera o caballeresca en el proceso reconquistador. De hecho, tal faceta representa un papel destacado en el *El libro de los doze sabios*, consagrado a la formación de Alfonso X (que participó desde 1240, junto a su padre, de la guerra contra los musulmanes en tierras andaluzas y en la conquista de Murcia y Sevilla). Así pues, la obra contiene una sección de cuarenta y cinco capítulos que conforman una unidad coherente dentro de un tratado militar[53]. En este caso, los consejos iban dirigidos al príncipe mancebo quien, con el tratamiento de "señor", se preparaba para ser, como su padre, conquistador.

con una "probada fidelidad", otros factores tenían peso en la elección de servidores y oficiales. Los cabezas de linajes aspiraban a que sus hijos los sucedieran en sus funciones, intentando consolidar su posición social y política. Sin contraponerse totalmente a esos procedimientos tendientes a la patrimonialización, algunos reyes –especialmente Enrique IV– optaron por la promoción de hombres de baja extracción –pero de segura lealtad–, motivando disputas y competencias por los oficios en la casa, la corte y en la administración de los reinos y dando lugar a la formación de bandos o facciones en la búsqueda del favor del príncipe. Otra forma provino de la designación, por parte del rey, de personas que sirvieran al príncipe contando con aquellos que ya habían ocupado puestos en su casa y corte. Por ejemplo, la corte originaria de la princesa Isabel y su hermano Alfonso estuvo constituida por antiguos servidores de su padre Juan II y su madre Isabel de Avís. Por su parte, la reina Isabel, cuando asumió el trono de Castilla, confirmó en sus cargos a los nobles que le habían prestado juramento pero no pudo evitar un intenso debate suscitado entre el partido castellano y el grupo aragonés que acompañaba al rey Fernando. Entre los linajes más importantes se encontraban los Enríquez y los Velasco con cargos cortesanos y como virreyes. No obstante, después de 1492, hubo relevos y cambios de linajes. Igualmente, la misma reina Isabel eligió a los servidores y oficiales de la casa de su hijo, establecida en Almazón –cuyo señorío tuvo el príncipe en 1496–, con el fin de que le enseñaran el arte de gobernar.

[53] Hugo Oscar BIZZARRI, "La idea de Reconquista en el *Libro de los Doze Sabios*", *Revista de Filología española*, LXXVI/1-2 (1996), 5-29.

Ahora bien, la eficacia en el poder militar iba unida a la obligación feudal de participar en la mesnada en cumplimiento del *auxilium* que todo vasallo debía a su señor. Así pues, los tratados subrayan las obligaciones de servir al rey acudiendo a la guerra. Siendo la conquista un objetivo esencial, los autores alertaron a los príncipes sobre los vicios y virtudes de la gente de armas. Lo primero que recomendaban era saber escoger a las personas para cada oficio: capitanes generales, adalides, caudillo de armas, almocadenes, caballeros, alcaldes de castillos[54]. Estos debían ser "aptos para los hechos de armas", no debían concebir la guerra como una oportunidad para el negocio ni el enriquecimiento, sino como medio para ganar gloria y honor[55]. El discurso apelaba al código caballeresco en el que no cabía la codicia que, asociada a la soberbia y a la envidia, invalidaba e impedía la lealtad al rey, poniendo en riesgo la defensa del reino.

*De preconiis Hispaniae* centró también la atención en los asuntos bélicos, interesándose por el reclutamiento. Para ello, insistió en enseñar el oficio de armas y en la necesidad de realizar ejercicios cotidianos, porque la guerra preveía una preparación marcial. Para el reclutamiento de las tropas, la elección debía hacerse mejor en sitios más templados porque sus habitantes soportaban con mejor temperamento las heridas y el miedo; debían buscarse hombres prudentes, preferiblemente gente de campo acostumbrada a los trabajos y a los esfuerzos y no a los placeres, dado que ellos ofrecían mayor seguridad en la guerra. La selección de fuerzas militares en las ciudades debía ser cuidadosa. Allí debía reclutarse gente que soportara el sol, el peso, el polvo y el alimento escaso. Entre otras condiciones debían saber de técnicas y de armas. Por otra parte, entre las cualidades más apreciadas figuraban el valor, la honestidad, la diligencia y la vergüenza (ésta última porque les inhibía de huir de la batalla)[56].

Respecto a los vasallos, para que éstos cumplieran una eficaz función militar, los autores pusieron el acento en las virtudes guerreras del rey para convertirlo en "espejo" de la gente de armas. En ese sentido, nobles y caballeros debían seguir su ejemplo imitándolo en la osadía y el

[54] *Castigos e documentos*, cap. XLII, p. 191,
[55] *El libro de los doze Sabios*, pp. 100-101.
[56] *De preconiis Hispaniae*, tratado XI, pp. 199-200.

esfuerzo. *Castigos e documentos* insistió en un código de comportamiento al que quedaban sujetos todos los hombres, que subrayaba el hecho de que el servicio estaba estrechamente vinculado al amor, la obediencia, la lealtad, la verdad, la protección y la honra a su señor (servicio que era extensible a su casa y descendencia)[57]. No en vano los tratados se dedicaron a exponer esta cuestión. Ciertamente, ella merecía consideración ante las sublevaciones y rupturas de vasallaje contra el rey de Castilla por parte de nobles que decidían rendir homenaje a los musulmanes. Precisamente, esa experiencia en la frontera suscitó interés sobre cómo afirmar el acatamiento al rey.

*De preconiis Hispaniae* ponderó la actividad militar de caballeros, pero pretendió controlar a los ansiosos y audaces que ponían en peligro la "propia patria". Para mantenerlos en la virtud se necesitaba un príncipe sabio, que supiera exigir las obligaciones implicadas en el juramento de fidelidad. Según el tratado, éstos debían tener presentes seis exigencias: no dañar a su señor, no divulgar secretos personales y de defensa, no causar daño a su justicia y causas atinentes a su honestidad, no participar en acciones contra su propiedad, "no dificultar que hiciera el bien ni imposibilitar que hiciera lo posible"[58]. Más aún, en los consejos sobre asuntos bélicos y vasallaje, se insiste en la cautela y prudencia del príncipe, sobre todo ante los acuerdos concertados, las discordias del ejército, la organización de las tropas y la disciplina de los soldados.

Una forma de estrechar vínculos en el ejército era demostrar el compañerismo en las campañas militares y en la batalla, pero se admitía la conveniencia de cierto distanciamiento del rey respecto de los vasallos para que éstos no se atrevieran a ofenderlo con las palabras o con gestos. Asimismo, se aconsejaba al príncipe honrar, agasajar y conceder mercedes a vasallos y caballeros, adoctrinándolo de esta manera en la práctica de la recompensa, pieza esencial del discurso educativo referido a la eficacia en el gobierno[59].

Por otro lado, los tratados hicieron hincapié en que el príncipe inculcara a los vasallos el temor, sentimiento que los autores valoraron y

[57] *Castigos e documentos*, cap. IX, p. 74.
[58] *De preconiis Hispaniae*, tratado IV, p. 59; tratado X, pp. 193-194.
[59] *El libro de los doze sabios* cap. XI.

elevaron hasta convertirlo casi en equivalente al temor a Dios. Sin duda, este fue un recurso fundamental para educar a la gente de armas en una conducta moral, de control y autolimitación[60]. Cabe destacar que la idea de la realeza de origen divino y del rey como vicario de Dios fueron en este sentido conceptos centrales con evidentes repercusiones políticas. Al enfatizar que ciertas conductas contra el rey –depositario del poder encomendado por Dios– debían avergonzar a nobles y caballeros, los tratados intentaban inspirar amor y respeto, a la vez que procuraban frenar el impulso de hacer el mal. Por ende, ellos exponen: "cuando los vasallos han estas dos cosas a su rey e a su sennor… es el rey bien aventurado e ellos con él"[61].

La imagen ideal que mejor sintetiza cómo debía ser esta relación se tomó de la metáfora de las abejas, que sirvió como símil político para la literatura didáctica. En este caso, el trabajo de las abejas se comparó con el servicio vasallático: ellas siempre acompañaban a la reina protegiéndola del peligro, dándole seguridad a su casa y a su persona, tanto en la paz como en la guerra (tal como debía hacerlo el soldado cuando iba en apellido y en la hueste)[62]. Las abejas y el enjambre simbolizaban la obediencia y la diligencia y tenían para los vasallos un evidente carácter moralizante, que el lenguaje político utilizó para destacar cualidades militares ideales. Por otro lado, el funcionamiento de la colmena sirvió como representación de un orden reglado, con un centro de poder ocupado por un rey fuerte –que no necesitaba usar el aguijón– situado en el medio, rodeado y protegido de las abejas. Esa también era una imagen del buen gobierno y un ideal de reino[63].

---

[60] *Castigos e documentos*, p. 79.
[61] *Ibidem*, cap. X, pp. 74-79.
[62] *Ibidem*, cap. X, p. 80.
[63] El lenguaje político está cargado de símbolos e imágenes a los que el cristianismo dio significados morales. La simbología animal era frecuente en la cultura medieval, permitía asociar hombres y animales, establecer entre ellos comparaciones y correspondencias. Véase María Dolores-Carmen MORALES MUÑIZ, "El simbolismo animal en la cultura medieval", *Espacio, Tiempo y Forma. Historia Medieval*, 9 (1996), 229-253; José Luis BERMEJO CABRERO, "Notas sobre el lenguaje político (símbolos e imágenes entorno al rey)", *Boletín Informativo del Departamento de Derecho Político*, 3 (1979), 137-149.

### *La nobleza y grandes del reino*

Los tratados que educan al príncipe en las virtudes enfatizaron que, para ejercer el oficio regio, se requería ser fuerte, poderoso y esforzado ante sus súbditos. Una vez más, los autores insistieron en la imagen del "espejo". Así, *El libro de los doze sabios* que exhorta al monarca a ser "enseñador de virtudes" y el *De preconiis Hispaniae* muestra la potencia que conlleva dar el ejemplo con los hechos, pues eran éstos (más que las palabras) los que excitaban los ánimos de los nobles induciéndolos a su práctica[64].

Como vemos, la atención estaba especialmente centrada en los efectos que podía tener el comportamiento del príncipe en las acciones de los grupos de poder. Por ello, los consejos iban encaminados a conseguir la obediencia de éstos y a mostrar cómo el príncipe debía construir un vínculo político con tales sectores[65]. Ese interés se transmite en una serie de precauciones que debía tener el rey a fin de contener e inhibir el atrevimiento de los poderosos. Sin duda, la experiencia de conflictos y la constitución de bandos-parcialidades dejaron huellas en estos escritos a lo largo del tiempo, de ahí que sus autores consideraran la importancia de precisar el sistema de interdependencias entre la monarquía y la nobleza.

En el marco de esas coordenadas se explica que el discurso tratadístico presente los elementos básicos para la construcción de una identidad nobiliaria que, como grupo de poder, aparece revestida de rasgos distintivos, de una conducta específica y de unos valores que justificaban su posición en el entramado de relaciones políticas. Como las obras citadas estaban dirigidas a magnificar la figura del rey, las virtudes de esa aristocracia se asociaron a una función y a una clara dependencia con la monarquía. En ese contexto, una serie de conceptos bien delimitados adquirieron dimensión capital. Fundamentalmente se apeló a la lealtad,

[64] *De preconiis Hispaniae*, p. 79*:* "Las palabras rozan, los ejemplos golpean, las palabras mueven, los ejemplos arrastran".
[65] María Concepción QUINTANILLA RASO, "La nobleza en la historia política castellana en la segunda mitad del siglo XV. Bases de poder y pautas de comportamiento", en *Congreso Internacional Bartolomeu Dias e a su época*, Oporto, 1989, pp. 181-200; NIETO SORIA, "La nobleza", pp. 63-104.

un atributo esencial en la definición de la nobleza. En *El libro de los doze sabios*, ésta figura como la virtud principal que deben tener los hombres entre sí, pero el autor le confiere mayor precisión cuando emplea distintas metáforas para demostrar lo que significaba su cumplimiento respecto al rey. Como la muralla, la lealtad era sinónimo de defensa, seguridad y fortaleza. Como la casa, era garantía de estabilidad, protección y resguardo. Como el árbol que se eleva, ramifica, extiende sus raíces y da frutos representaba el ascenso, la afirmación y el sostén, la regeneración y la vida. Simbolizada así, la lealtad daba la imagen de fuerza y continuidad.

Tales recursos ilustraban el papel representado por la lealtad, sintetizando su contribución al fortalecimiento del poder real. Esta era concebida por el monarca como "madre de virtudes" y "tesoro valioso". Por otra parte, la consideración de la lealtad como "arma" venía a demostrar su utilización como instrumento de combate y de oposición a los peligros que acechaban al rey y al reino, tales como la codicia y la maldad, a los que se encadenaban otros vicios como la avaricia, la soberbia y la envidia[66].

Evidentemente, el enfoque de los consejeros que participan en *El libro de los doze sabios* estuvo centrado en el valor que debía tener la lealtad entre los nobles. Para ellos no sólo debía ser garantía de fama y honor, sino de buen juicio y de bondad. En este caso hay que destacar que la lealtad no sólo se presenta como una cualidad política sino que es elevada a una categoría casi espiritual para dar una lección de comportamiento moral. Es decir, su cumplimiento se entendía como la mejor vía o camino a seguir, similar a la ruta que llevaba a los buenos hasta el paraíso. En otras palabras, se insiste en un ideal que conectaba servicio al rey y servicio a Dios. En ese sentido, esta virtud era tan importante que formaba parte de las imágenes del "espejo" en el que debían mirarse nobles, hidalgos y caballeros[67].

Asociado a lo anterior, la amistad fue otra herramienta analítica de valor social imprescindible para interpretar la cultura política medie-

[66] *El libro de los doze sabios*, cap. I, pp. 73-74 y cap. II, pp. 74-75.
[67] *Ibidem*, cap. II, pp. 74-75.

val. Los tratados ponderan la “amistad verdadera e incondicional” con el rey, la “que no se transforma en mercancía”. En el lenguaje político, dicho concepto fue inseparable del acuerdo y la alianza, del servicio, el clientelismo, el favoritismo. También constituyó un buen armazón de los intereses en las luchas políticas. Por eso, una preocupación básica fue que el príncipe supiera vertebrar una red de relaciones escogiendo bien a sus verdaderos amigos, diferenciándolos de los falsos. Esta cuestión tuvo relevancia dada la flexibilidad de los lazos interpersonales y al hecho de que las redes sociales podían crecer o disminuir al cambiar las solidaridades y sus participantes.

Ambas pautas de comportamiento estuvieron englobadas en otra general –más amplia y trascendente en su contenido– que alcanzó cada vez más relevancia en las fuentes tardomedievales: el servicio. Cabe destacar, como ha señalado José Manuel Nieto Soria, que no siempre existía homogeneidad en la consideración del mismo. La idea vertebral de un servicio consustancial a la nobleza tendía a ser considerada por el poder regio como un síntoma de supeditación. Tal servicio era entendido en estrecha conexión con el servicio a Dios y el bien público del reino, situando a los nobles en un marco de sujeción, mientras estos últimos lo asumían como un privilegio de su función.

La proyección práctica de dicho servicio se medía en el buen desempeño de los cargos en la administración y el ejército, al igual que en el marco del vasallaje. Además, se ponderaba a oficiales y servidores que decían siempre la verdad, sin alabar exageradamente y de forma interesada para conseguir favores o ganar la voluntad del príncipe[68]. En ese sentido, la valoración de la eficacia del servicio tuvo como contrapartida la concesión de mercedes, gracias y privilegios. Es decir, el servicio era inseparable al premio por los méritos, según el grado de quien lo realizara, y así fue reconocido no sólo a favor de individuos, sino que también se hizo extensible al linaje. En los consejos al príncipe se indica: “dar a cada uno lo que le corresponde”, “dar pena a los malos, galardón a los

[68] *EL Libro de los doze sabios*, cap. XIV, p. 90.

buenos", "conviene a los príncipes la largueza cuando dan a quien conviene, cuanto conviene y por los méritos del que recibe"[69].

Evidentemente el sistema de recompensas tenía una función política. Formaba parte del ejercicio de la justicia distributiva de la monarquía, de la liberalidad que era virtud perteneciente a los grandes y que, según los tratados, era una manera de establecer la concordia de la "cabeza" con los "miembros del cuerpo". Así se interpretó en *Jardín de las nobles doncellas*, en el que se enseñaba a Isabel que, en el reino, ella era fuente de dones y que éstos ("dados como se debe"), eran convenientes para extender su influencia[70].

Las concesiones regias actuaban como estímulo de lealtades y adhesiones de la nobleza al proyecto político regio, contribuyendo así a dar estabilidad y orden a los territorios controlados y exaltando la buena fama del príncipe en el interior y exterior del reino. Otra expresión común en los textos demuestra que ser distribuidor de la honra suponía toda una estrategia porque "las mercedes hacían a los enemigos, amigos". A través de esa línea de pensamiento se difundía una ideología: el servicio al rey era soporte eficaz de una posición, de ascenso y consolidación social, patrimonial individual y del linaje. De este modo, en los tratados, se comunicaba y demostraba que la monarquía no sólo definía y especificaba virtudes inherentes a la nobleza, sino que intervenía, justificaba y situaba bajo su control la promoción y el engrandecimiento socio-político, al igual que la concesión de señoríos y oficios.

Ahora bien, las obras indican al príncipe un modo de distribuir, administrar y regular el poder, pero también ponen el acento en la práctica mesurada y precavida para conceder mercedes: "cuando tuviera certeza del comportamiento virtuoso de la nobleza". Así pues, la liberalidad –que era virtud del rey y demostración de su poder– era la contrapartida de la lealtad, la amistad y el servicio, pero la acción del príncipe tenía límites que la diferenciaban de la simple largueza.

---

[69] *Ibidem*, cap. VI, p. 78 y cap. XII, p. 87.

[70] *Jardín de las nobles doncellas*, cap. X, p. 208. En el contexto en el que accede al poder Isabel I, esta expresión cobraba sentido si se entiende que los Reyes católicos debían pacificar y recuperar poder y adhesiones en los reinos después de las luchas políticas por la sucesión en el trono.

Lo contrario al cumplimiento de tales compromisos era el deservicio, que procedía de la deslealtad, la traición y la osadía. En *De precconiis Hispaniae* se advierte acerca del peligro de las sublevaciones e infidelidades de los poderosos para la salud del pueblo. Ante estos comportamientos, los textos se refieren a la legitimidad del castigo y a la justificación de la ira regia contra los enemigos, traidores y grandes del reino. Por ejemplo, *El Libro de los doze sabios* aconseja ser "sañudo" contra los que cometen deservicio, traiciones, maldades o yerran contra el rey sin temerle[71]. Por eso, los consejos ponen el foco no sólo en el amor que éste debía suscitar el príncipe sino también en el temor que debía inspirar a la nobleza. Así, los tratados exponen que el soberano debía tener mayor autoridad para "enseñorearse de ellos". Amor y temor formaban una dualidad que estaba presente en el comportamiento político y gracias a ellos se conseguía el ideal del buen gobierno[72].

El buen regimiento consistía en saber enmendar las malas costumbres, actuar con crueldad si fuera necesario, infundir temor a los nobles para que no se atrevieran a alzarse[73]. Este sentimiento era conveniente para imponer respeto y se lo enfatiza para que, quien cayera en el mal, sintiera vergüenza por el deservicio y deslealtad que hacía a quien Dios había encomendado el reino. Esto último no hace más que reflejar que el discurso tendía a inculcar formas de control en el comportamiento, moralizando a la nobleza y apelando a lo religioso.

### *Consejeros del rey*

La monarquía desarrollaba acciones de gobierno en función de ciertos consejos, razón por la cual quien hubiera ocupado esta función asesora influyendo en decisiones políticas, se convirtiera en una figura relevante ya fuera del entorno más privado, directo y cotidiano de la casa y corte o bien como miembro del Consejo Real. ¿Cuándo procede un príncipe a pedir consejo? Algunos tratados fueron precisos en las situa-

[71] *El libro de los doze sabios*, cap. IX, p. 83.
[72] José Luis BERMEJO CABRERO, "Amor y temor al rey (evolución histórica de un tópico político)", *Revista de Estudios Políticos,* 192 (1973), 107-127
[73] *El libro de los doze sabios*, cap. IX, pp. 84-85 y cap. XVII, p. 92.

ciones para solicitarlos: ante lo contingente, lo singular, lo incierto o las "cosas grandes", cuando se duda o no se confía suficientemente, cuando hay varios caminos o posibilidades para llegar a un fin.

Contar con buenos consejeros era condición para un buen gobierno[74]. Ahora bien, sin llegar a delegar en ellos toda la responsabilidad de las decisiones políticas, *Castigos e documentos* daba a entender que apoyarse en hombres de confianza permitía al príncipe limitar su responsabilidad sin que recayeran exclusivamente en él todos los efectos, resultados y consecuencias de los actos de gobierno[75].

No obstante, conscientes del papel que tenían los consejeros del rey, los autores centraron su atención en las personas a las que se debía escoger y en las cualidades que ellas debían contar para cumplir dicha función. Con respecto a lo primero hicieron hincapié en que fueran "hombres buenos, entendidos y sabios"[76]. Para el autor del *De preconiis Hispaniae*, el prudente y buen consejero era fundamentalmente el maestro, como Plutarco lo fue para Trajano, Séneca para Nerón y Aristóteles para Alejandro Magno. A ellos se añadían otros súbditos, clérigos y laicos.

Nuevamente en este tema se repite el esquema de las pautas de comportamiento que giran en torno a la lealtad, la verdad, la discreción, la prudencia y la honradez. En este sentido, del cumplimiento del buen oficio debía proceder el consejo provechoso, honesto y leal[77]. Lo contrario a estas virtudes eran los vicios que debían evitarse: la mentira para ocultar la verdad, la lisonjería para conseguir favores y ganar la voluntad del rey, la codicia, soberbia y la envidia[78]. Con ellos se describía al mal consejero, que se consideraba traidor cuando buscaba el propio beneficio anteponiendo sus intereses particulares por encima de los del rey y el reino y cuando usaba mal el entendimiento que Dios le había concedido[79].

*En castigos e documentos* se empleó también la figura del espejo para demostrar cómo un rey virtuoso sabía elegir correctamente a los con-

[74] *Castigos e documentos*, cap. IX, p. 68.
[75] *Ibidem*, cap. IX, p. 68.
[76] *Ibidem*.
[77] *De preconiis Hispaniae*, cap. XXXIII, p. 155.
[78] *Castigos e documentos*, cap. XI, p 85-86; cap. XXXII, pp. 55-56, cap. XXIV, p.190.
[79] *De preconiis Hispaniae*, cap. XXXIV, p. 190.

sejeros sin conceder oficios a hombres que no eran aptos para ello. Por tanto, el tratado ponía el acento en un rey "lapidario" que conocía bien a aquellos a los que iba a confiar su secreto. Asimismo, no sólo se subraya una correspondencia entre ambos virtuosos, sino el triunfo de las cualidades positivas sobre los vicios: "…ante el rey se sentaron doce hombres honrados, temerosos de Dios y del rey su señor que habían desechado su codicia, soberbia, envidia y malquerencia cuidando de su señor y de su reino"[80].

### *Los jóvenes de la corte*

La alusión a jóvenes miembros de los principales linajes del reino, que se educaban en compañía del príncipe, aparece referida en las *Partidas* de Alfonso X[81]:

> Et los que desto se guardaren et usaren palabras buenas et apuestas llamarlos han buenos et apuestos et enseñados, et otrosí llamarlos han corteses porque los… et los otros buenos enseñamiento a que llaman cortesía, siempre los fallaron et los… fue en España siempre acostumbrado a los omnes onrrados enviar a sus hijos a criar a las cortes de los reyes porque aprendiesen a ser corteses e ensennados e quitos de villania e de todo yerro e se acostumbren bien asy en dicho como en fecho porque fuesen buenos.

En este caso, la corte es presentada como "una escuela de buenas costumbres, aprendizajes y crianza". Además, este grupo de jóvenes que acompañaba al príncipe también se convirtió en destinatario de "enseñamientos", que suponían reglas que los habrían de distinguir de quienes conservaban la villanía. Ellos se identificaban con unos comportamientos urbanos y unos saberes propios. Es decir que la educación no sólo estaba vinculada al estudio de ciertas disciplinas, sino al dominio de una serie de habilidades que comprendían, por ejemplo, el arte de la palabra y el cuidado de la presencia física. Las mujeres tampoco escapaban a cier-

[80] *Castigos e documentos*, cap. XII, pp. 85-103.
[81] *Partida* II, título IX, ley 27.

tas reglas. Según las *Partidas*, ellas debían aprender a ser mesuradas, apuestas en el comer, el beber y en el hablar. En otras palabras, "buenas costumbres en todas las cosas"[82]. Así pues, el ámbito en el que vivían los sujetaba a una disciplina que determinaba sus actos y gestos.

Ahora bien, esas normas se fueron precisando al punto que combinaron cuatro componentes: lo social, lo ritual, lo ético y estético. Los autores de los tratados educativos siguieron estos lineamientos. Los jóvenes se integraban en un sistema de convivialidad y de relación interpersonal con el príncipe que los distinguía entre los demás integrantes de la corte a través de usos específicos que configuraban una antropología o *ethos*. Los definía una manera de ser y estar, de andar, comer, hablar y mirar. En ese sentido, las pautas propuestas reafirman lo planteado en los estudios pioneros sobre la corte de Norbert Elías, respecto a este espacio concebido como ámbito de "civilización", como instancia de control social y de moderación de comportamientos[83].

También leemos que los "enseñamientos" abarcaban reglas ceremoniales y el aprendizaje de signos de precedencia que, en materia protocolaria, implicaban el respeto a la jerarquía y a los privilegios, demostrando unas maneras y un trato según diferentes dignidades:

> Conviene que aquellos jóvenes aprendan las formas de la recepción y los de la despedida, como es preciso saber saludar a las personas de autoridad y al mismo tiempo tienen que aprender cómo comportarse con las personas de grado inferior… hay que agasajar a las personas con buenos sentimientos de forma que ellos perciban que su presencia resulta grata. Por esto se les debe dirigir expresiones de cortesía como conviene a personas que han adquirido méritos por la propia bondad[84]

[82] Fray Martín de Córdoba se refiere a la modestia y mesura del gesto que debían tener las mujeres. Para ello, propuso una educación en la que tales formas o maneras abarcasen todos los sentidos: el oído, la vista, el uso de la palabra, la forma de mirar y andar. El fin era evitar los excesos femeninos.

[83] Norbert ELIAS, *La sociedad cortesana*, México, 1982.

[84] *Diálogo sobre la educación del príncipe Don Juan, hijo de los Reyes Católicos*.., cap. XXXIII, p. 177.

Aprendían un código gestual que ritualizaba las relaciones con las distintas dignidades, acentuando el carácter estético de los usos cortesanos y el esplendor de la corte. Con tal ritual se creaba un orden político y social, dando forma a las relaciones de poder, designando identidades y comunicando signos distintivos en los espacios de gobierno. De la misma manera, lo ético impregnaba el comportamiento aprendiendo a distinguir lo bueno de lo malo, lo lícito de lo ilícito. Todos estos códigos pretendían ser proyectados a la relación con el rey. Buscaban la eficacia en las relaciones sociales y políticas, imponiendo unas reglas que pretendían evitar la trasgresión. El sistema servía para inculcar una disciplina fundada en las virtudes de la amistad y la mesura, la discreción, la fidelidad y el servicio sobre los que descansaba la relación política con el príncipe.

Elementos esenciales del paradigma cortesano, los tratados subrayan que los jóvenes debían ser "amigos de calidad, distinguidos en su índole, doctrina y costumbres, sosegados y fieles, temerosos de Dios, honrados, piadosos y castos en sus actuaciones". Los autores resaltaban la conveniencia de saber escoger a los individuos virtuosos para acompañar al príncipe pues –al entablarse con ellos relaciones de familiaridad y compartir conversaciones, estudios, juegos y pasatiempos– se garantizaba la imitación y reproducción de buenos ejemplos en su círculo[85].

No era una cuestión menor la educación y crianza de los hijos/hijas (donceles, pajes y doncellas) de las principales casas nobiliarias. Los tratadistas fueron conscientes de que esta vía de adoctrinamiento proporcionaba vínculos vasalláticos, creaba un parentesco ficticio, un lazo moral y afectivo, dotaba a la relación de un carácter patronal-filial que redundaba en la articulación de una red de solidaridades, de alianzas políticas y sociales con los linajes del reino[86]. En otras palabras, el sistema posibilitaba la cooptación futura de miembros de su séquito militar y para ocupar cargos en la casa y la corte regia. En él tenían su origen las clientelas y la distribución de honras y riquezas[87].

---

[85] *Ibidem*, cap. XXXV, pp. 180.
[86] *Ibidem,* cap. XXXIV, pp. 177-178. Cfr. Isabel BECEIRO PITA, "Educación y cultura en la nobleza (siglos XIII-XV)", *Anuario de Estudios Medievales*, 21 (1991), 775-806.
[87] Raquel HOMET, "Crianza y educación en Castilla medieval", *Cuadernos de Historia de España*, 74 (1997), 199-232.

### *Maestros y preceptores*

Para llevar a cabo la labor educativa de los príncipes, los reyes y reinas se valieron de un cuerpo de maestros y preceptores que enseñaban a los infantes y al grupo de donceles, pajes y doncellas. Esta función esencial en la formación integral de quien desempeñaría el futuro el gobierno explica por qué se le dedican algunos capítulos a estos oficios.

La infancia y la adolescencia del príncipe eran concebidas como etapas de la vida fundamentales para incorporar buenas costumbres, convenientes para adquirir virtudes en potencia "cuando aún el ánimo era blando y no se habían arraigado malas ideas y vicios"[88]. Los autores consideran que eran momentos oportunos para moldear al individuo desde que desarrollaba el habla, porque era entonces cuando expresaba sus primeras ideas y sentimientos y cuando se relacionaba con otros a través de la palabra.

Era preciso que la educación se sostuviera en ejercicios y reglas. Por ello, en la corte –y a través de los tratados– se fijaron los preceptos[89]. Más allá de tratar acerca de las disciplinas que iban a impartir los pedagogos, la atención se centró en la elección de quienes desempeñarían estos oficios. Se parte de la idea de que el príncipe aprendía desde la mocedad cuando veía ejemplos en su preceptor y en los muchachos con los cuales vivía en la corte. Por ello, a la hora de confiar la educación de los cortesanos, esa persona debía ser sabia, óptima, discreta y moderada en el goce de los placeres. El oficio exigía que supiera corregir las malas inclinaciones e instruir contra las debilidades y las pasiones. Debían poseer autoridad para amonestar y reprehender si fuera necesario. No debían ser indulgentes ya que, si desamparaban a sus discípulos, se corromperían sus costumbres.

Fundamentalmente, para instruir en las doctrinas debían conocer los preceptos de la religión y hacerlos suyos, aplicándolos en sus costumbres y vida[90]. Como se advierte, este oficio exigía como principal requisito la

---

[88] *Diálogo sobre la educación del príncipe Don Juan, l*ibro II, cap. I, p. 96; cap. XIX, p. 150 y cap. XX, p. 150.
[89] *Ibidem*, cap. XX, p. 150.
[90] *Ibidem*, cap. XXIII, p. 156 y cap. XXXI, pp. 169-170.

ejemplaridad moral y cristiana de los preceptores y maestros. En esas pautas se encuadraban doctos varones, caballeros y letrados, pero sobre todo se justificaba el papel de eclesiásticos santos y cultos[91].

Sin duda, el tratado destinado al príncipe Juan es el que más profundiza sobre el oficio educativo. Deja entreveer la presencia en palacio de más de una persona encargada de impartir diferentes disciplinas, subordinándose a una superior que determinaba la enseñanza y ordenaba las artes y los contenidos del saber, los quehaceres nobles y las costumbres de sus discípulos[92]. En este caso, la responsabilidad asumida exigía que fuera idóneo, honrado, de sermón modesto y costumbres santas y puras. Que fuera digno, piadoso y casto en su vida, sosegado y prudente en los actos y, sobre todo, fiel defensor de la fe católica. El maestro debía empeñarse en mejorar al príncipe edificándolo en el temor a Dios y en los artículos de la fe para que se aplicaran sus preceptos en actos concretos[93]. Además, debía ser capaz de discernir –según la edad de los educandos– cuándo instruir en las letras seculares y cuáles eran las actividades provechosas para las conversaciones, juegos y pasatiempos porque el descanso contribuía a mejorar la fuerza corporal y las habilidades del príncipe. Pero también debía conocer las enseñanzas dignas, honradas y convenientes para el "estado de la religión y la fe"[94]. En el preceptor recaía, pues, la autoridad de distinguir la "índole del príncipe", el saber escudriñar, captar y descubrir sus disposiciones o aptitudes para potenciar sus virtudes. Solo así conseguiría sacar más ventaja y lucimiento a sus obras preparándolo para el futuro gobierno[95].

[91] *Castigos e documentos* cap. IX, pp. 150-151; cap. XXII, p. 151 y cap. XXXIII, p.156. En *Diálogo sobre la educación del príncipe Don Juan, hijo de los Reyes Católicos* el autor expone lo que el preceptor o maestro debía enseñar: además de la lectura y la escritura, los estudios debían estar dirigidos a cultivar buenos ejemplos y buenas costumbres, una vida santa, a exaltar lo honrado para que la memoria lo registre y lo grabe, lo valiente, lo inteligente y las materias de la fe (cap. XXII, p. 151). Las fábulas tenían sus ventajas para los estudios: ellas servían para conocer el bien y el mal, al igual que lo hacían la poesía, la historia y los apólogos y, lógicamente, las lecturas religiosas que promovían la devoción, la piedad y la fe (cap. XXV, p. 161).

[92] *Diálogo sobre la educación del príncipe Don Juan, hijo de los Reyes Católicos*.., cap. XXXIII, pp. 174-175.

[93] *Ibidem*, cap. XXII.

[94] *Ibidem*, cap. XXXVI, p. 181; cap. XXXVII, p. 183.

[95] *Ibidem*, cap. XXIX.

## Conclusiones

Los tratados analizados adoctrinaron a los príncipes en las virtudes que debían cultivar para el ejercicio del buen gobierno. El ideal de realeza que proponen se presentó a través de la figura del "espejo": la del padre/madre que aleccionaba a su hijo heredero/heredera y la del infante/infanta –futuro rey/reina– que, a su vez, debía mostrarse ante sus súbditos como ejemplo. Sobre esta base común, las fuentes nos ofrecen un modelo que configura la imagen del poder real que pretendió fortalecerse en distintos contextos históricos, más aún durante los conflictos de sucesión o las crisis de legitimidad de ejercicio.

La sabiduría, la fortaleza, la prudencia, la justicia y el consejo (entre otros) fueron pilares fundamentales para llevar a cabo ese proceso. Pero el programa de los tratados incluyó también distintas funciones y oficios pertenecientes a la casa, la corte o a otros espacios de poder relacionados con la organización administrativa y de gobierno del reino. A ellos también iba dirigida la intención de instruirlos y edificarlos en las buenas costumbres y en los códigos morales de comportamiento. En este caso, las virtudes se definieron a partir de un amplio sistema de referencias, entre las cuales las más básicas y fundamentales fueron la lealtad y el servicio. El discurso presenta así modelos, arquetipos de vasallos y caballeros, de nobles y consejeros, de cortesanos y educadores laicos y eclesiásticos. Todos ellos definen los perfiles sociales, políticos y éticos que ayudan a configurar la imagen de poder de la realeza y el buen gobierno.

Por un lado, la Reconquista cristiana impuso un tratamiento destacado a la actividad militar. Ya sea en la paz o en la guerra –y en especial en el caso de la defensa de la frontera con el Islam– el discurso apeló al cumplimiento de los valores propios del código feudal y caballeresco: la obediencia, lealtad, esfuerzo, protección al rey y defensa de la honra. Intentó combatir los vicios de la gente de armas: la codicia, la soberbia, la envidia, la osadía, la discordia y la indisciplina que ponían en riesgo al rey y al reino. Y propuso al príncipe ciertas prácticas para controlar comportamientos de vasallos y caballeros, para que adoptara recursos –que incluían palabras, gestos y representaciones didáctico-simbólicas– que inspiraran el amor, temor y respeto.

Respecto al grupo de poder, en particular a la nobleza, los tratados muestran los valores sobre los que se asentó el vínculo político. En este caso, la identidad nobiliaria estuvo bien delimitada a través de virtudes que la asociaron a unas funciones de gobierno y administración dependientes de la monarquía. En la lealtad, amistad y servicio se engloba la garantía de honor, de consolidación social, patrimonial y de concesión de privilegios que tendían al engrandecimiento político de la aristocracia. Las mismas virtudes eran condiciones para la estabilidad del poder real, para el orden y seguridad, para vertebrar y extender redes de relaciones políticas en el reino. Los consejos contra los vicios de la nobleza (deslealtad, traición, osadía, deservicio) se enfocaron dotando al príncipe de "armas" que iban desde la justicia distributiva y la corrección de malas costumbres hasta el castigo y la ira regia.

Una figura esencial para el ejercicio del buen gobierno era el consejero. Los tratados enfatizaron su función demostrando la importancia histórica que tuvieron sabios y filósofos desde la Antigüedad, al igual que el papel que representaron los reyes y reinas en la transmisión de conocimientos y experiencias políticas a los herederos. La participación de estos en las decisiones de gobierno suponía la apropiación de parcelas de poder que acentuaba más el interés por escoger correctamente a estos funcionarios. Las virtudes que se buscaban para que el consejo fuera provechoso, honesto y leal fueron fundamentalmente el "buen seso", la discreción, la prudencia, la honradez y la honestidad. De la misma manera que en los casos anteriores, los tratados advirtieron sobre los vicios que debían combatirse (la codicia, la soberbia, la envidia, la lisonjería) poniendo el acento en un rey que fuera lapidario, prudente y sabio.

El ámbito cortesano también fue objeto de atención, de control y disciplinamiento. En este caso, el código de comportamientos fue bastante amplio. Los "enseñamientos" acentuaron el carácter ético, estético y ritual en las relaciones de poder, crearon signos distintivos del grupo cortesano y, sobre todo, lo inculcaron en la moderación, mesura y servicio. Proyectando estos comportamientos a las relaciones con el príncipe se tendía a asegurar el respeto por un orden político y social, por la precedencia, la jerarquía y los privilegios. La efectividad del sistema permitía

crear lazos de patronazgo, de vasallaje, alianzas, relaciones clientelares con los miembros de las principales casas nobiliarias.

Por último, las buenas costumbres y las virtudes del mismo príncipe dependieron en gran parte de la formación impartida por sus maestros y preceptores. Los tratados se ocupan de estos oficios porque ellos son los encargados de potenciar las fortalezas y corregir las debilidades de los infantes/infantas. Esa función debía recaer en laicos o eclesiásticos con características bien definidas. Aquí también se estiman las virtudes de la moderación, discreción y la sabiduría pero, por sobre todo, la ejemplaridad moral y cristiana porque los maestros atendían a la formación corporal, intelectual y espiritual de los príncipes.

En suma, los programas doctrinales definieron las claves para el "buen regimiento" y un modo de gestionar, distribuir, administrar y regular el poder. Asimismo, intentaron difundir modelos de comportamiento para una elite social que formaba la casa, la corte y el reino. Por último, dichas obras sirvieron como "espejos" para fijar identidades sociales, transmitiendo un sistema de valores que se plasmó en un lenguaje específico de virtudes para cada función y oficio.

# LA CULTURA LETRADA Y LOS ASUNTOS MILITARES EN EL REINO VISIGODO DE TOLEDO

**Fernando RUCHESI**

(IIGHI – CONICET/UNNE)

## Introducción

De las distintas comunidades que se establecieron en los territorios del imperio romano durante el siglo V, la *gens* de los visigodos fue quizás la que más se adaptó a las estructuras administrativas y culturales del imperio en la Antigüedad tardía. Desde su migración bajo el liderazgo de Alarico, hacia finales del siglo IV, y su peregrinaje de cuarenta años por el interior de las fronteras imperiales hasta establecerse en el sur de la Galia, los visigodos experimentaron diversos grados de contacto con las estructuras grecolatinas[1]. Dichos contactos se cristalizaron, principalmente, a través de dos elementos. En primer lugar, la adopción del cristianismo arriano, factor que los vinculó a las creencias espirituales del imperio tardío (más allá de que el arrianismo en aquella época ya era considerado como una herejía)[2]. Esta vertiente del cristianismo les brindó, asimismo, la herramienta para insertarse en una tradición político-

[1] Peter Heather indica, por ejemplo, que esta influencia latina llega a los godos a través de su conversión al cristianismo (no ortodoxo) durante el siglo IV. El autor sostiene que el grupo tomó esta decisión para complacer al emperador Valente (364-378) y, así, poder instalarse en los territorios fronterizos del imperio. Véase Peter HEATHER, "The Creation of the Visigoths", en IBIDEM (ed.), *The Visigoths. From the Migration Period to the Seventh Century. An Ethnographic Perspective*, San Marino, Boydell Press, 1999, p. 66.
[2] Roland STEINACHER y Guido BERNDT (eds.), *Arianism: Roman Heresy and Barbarian Creed*, Farnham, Ashgate, 2014.

religiosa importante[3]. El segundo factor que refleja este contacto estaría representado por la incorporación de guerreros visigodos como soldados federados, a raíz de los diferentes acuerdos establecidos entre la autoridad imperial con los jefes visigodos de comienzos del siglo V[4]. Este habría sido el aspecto en el que la integración fue más notoria. De cualquier manera, cabe recordar que, durante el siglo V, los visigodos sirvieron, en la mayoría de los casos, como un ejército independiente a las órdenes de los romanos[5]. A raíz de estos contactos, junto con su establecimiento en Aquitania II, los visigodos estuvieron expuestos a la influencia de la cultura romana[6]. Este influjo cultural se plasmó, asimismo, en la adopción del latín para la redacción de sus documentos oficiales como por ejemplo, el primer código legal, el *Codex Euricianus*[7]. Esta obra refleja las relaciones entre las élites visigodas y la aristocracia galo-romana, grupo que probablemente proporcionó el conocimiento de la tradición legal romana para la elaboración de la ley visigoda[8].

---

[3] Walter POHL, "The Construction of Communities and the Persistence of Paradox: An Introduction", en R. CORRADINI, M. DIESENBERGER y H. REIMITZ (eds.), *The Construction of Communities in the Early Middle Ages. Texts, Resources and Artefacts*, Leiden, Brill, 2003, p. 13.

[4] Sobre la cuestión de los visigodos y su relación con el ejército romano tardío entre fines del siglo IV y comienzos del V, véase: Guy HALSALL, *Barbarian Migrations and the Roman West 376-568*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 180-186, 194-214, 224-231. Véase, asimismo, Michael KULIKOWSKI, *Rome's Gothic Wars. From the Third Century to Alaric*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 156-158 y 182-184 y, finalmente, T. S. BURNS, *Barbarians within the Gates of Rome. A Study of Roman Military Policy and the Barbarians, CA. 375-425 A.D.*, Indianapolis, Indiana University Press, 1994, pp. 189-193.

[5] Un ejemplo de ello es la incursión visigoda a Hispania durante el reinado de Eparquio Avito (455-456). Véase HALSALL, *op. cit.*, pp. 219-220.

[6] Walter Goffart ya había señalado, en 1980, que muchas de estas gentes eran vecinas directas del imperio romano (Walter GOFFART, *Barbarians and Romans A.D. 418-584. The Techniques of Accommodation*, Princeton, Princeton University Press, 1980, pp. 6 y 29-30). Por su parte, Patrick Geary mencionó la influencia romana que llegó a estas comunidades a través de los intercambios comerciales en los territorios de frontera (Patrick GEARY, *Before France and Germany. The Creation and Transformation of the Merovingian World,* Oxford, Oxford University Press, 1988, pp. 57-59).

[7] Ana M. JIMÉNEZ GARNICA, *Nuevas gentes, nuevo imperio: los godos y Occidente en el siglo V*, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2010, pp. 240-242.

[8] Véase P. D. KING, *Law & Society in the Visigothic Kingdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972, pp. 6-7. Para una síntesis sobre los códigos legales visigodos, cfr. Roger COLLINS, *Visigothic Spain 409-711*, Oxford, Blackwell, 2004, pp. 223-239.

En este contexto, los letrados del reino visigodo tomaron, asimismo, los relatos de la historiografía militar tardo-romana a la hora de desarrollar sus propias obras históricas. Esto se plasmaría en el estilo y en el uso de determinados recursos y *topoi* propios del género de la historia militar. De tal manera, el objetivo del presente trabajo es rastrear la influencia de estas narraciones tardo-romanas de tipo militar en las obras históricas que fueron compuestas en el *regnum Visigothorum*. En este sentido, haremos hincapié en la manera en que las élites, a través de dichas narraciones, buscaban construir un discurso que les permitiese legitimar su liderazgo sobre los diferentes grupos que formaban parte del reino. Por lo demás, analizaremos cómo habrían influido estos discursos en el desarrollo de la cohesión social y la unidad en la Hispania visigoda. Finalmente, abordaremos textos que no formaban parte de la órbita política del reino visigodo para poder realizar comparaciones con la historiografía tardo-romana, como la *Historia de las Guerras*, de Procopio[9] o pasajes de la *Historia Nova*, de Zósimo[10], entre otros.

## Las prácticas bélicas en la *Crónica* de Juan de Bíclaro

Como mencionamos con anterioridad, la etapa que comienza en 507 con la batalla de Vouillé y la derrota y muerte de Alarico II se caracterizó por el gobierno de los ostrogodos sobre el territorio visigodo y la península ibérica, el proceso de consolidación de la presencia visigótica en Hispania y la pérdida de gran parte de los territorios que los visigodos

[9] En el caso de Procopio de Cesarea, no podemos dejar de lado el clásico de Averil CAMERON, *Procopius and the Sixth Century*, Londres, Routledge, 1985. Véase, además, Anthony KALDELLIS, *Procopius of Caesarea: Tyranny, History and Philosophy at the End of Antiquity*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2004; Dariusz BRODKA, *Die Geschichtsphilosophie in der spätantiken Historiographie. Studien zu Prokopios von Kaisareia, Agathias von Myrina und Theophylaktos Simokattes*, Francfort, Peter Lang, 2004.

[10] Para Zósimo, contamos con el clásico estudio de François PASCHOUD (ed. y trad.), *Zosime. Histoire Nouvelle*, París, Les Belles Lettres, 1971-1989. Véase, además, Ronald T. RIDLEY (trad.), *Zosimus. New History*, Canberra, Australian Association for Byzantine Studies, 1982. Para una traducción al español con comentario: J. M. CANDAU MORÓN, *Zósimo. Nueva Historia*, Madrid, Gredos, 1992; J. M. CANDAU, "La perspectiva histórica de Zósimo", *Erytheia*, 13 (1992), 17-28.

poseían en la Galia (a excepción de Septimania)[11]. De este modo, desde el comienzo del siglo VI y hasta el reinado de Leovigildo (572-586), Hispania experimentó cambios bruscos en cuestiones políticas manifestadas en las confrontaciones entre facciones y las turbulentas sucesiones de monarcas[12]. Si bien esta tendencia se detuvo durante los gobiernos de Leovigildo y Recaredo (586-601), el período comprendido durante la primera mitad del siglo VII en Hispania fue caracterizado como *la enfermedad de los godos*, debido a la inestabilidad política y la lucha entre distintas facciones para situar un candidato propio al trono[13].

Las fuentes compuestas en Hispania durante este período nos dan a entender, de manera implícita, que existía un esfuerzo por imitar estas formas culturales y ceremoniales del imperio romano (característica que se encuentra reflejada en algunas de las crónicas del siglo VI)[14]. En este sentido, si bien el ceremonial de la corte y los *regalia* pueden ser considerados como los ejemplos más claros de esta imitación[15], en determinadas ocasiones, la narraciones históricas godas también poseen cierta influencia de obras narrativas imperiales en cuanto al modo de proceder de los visigodos en cuestiones bélicas, como analizaremos en las próximas páginas. La *Crónica* de Juan de Bíclaro es una de estas obras. Redactada entre fines del siglo VI y comienzos del VII[16], ésta describe, entre otras

[11] Javier ARCE, *Esperando a los árabes. Los visigodos en Hispania (507-711)*, Madrid, Marcial Pons, 2011, pp. 23-24.

[12] Dietrich CLAUDE, *Adel, Kirche und K*önigtum *im Westgotischenreich*, Sigmaringen, Jan Thorbecke, 1971, pp. 47 y 53-54.

[13] Rosa SANZ SERRANO, *Historia de los Godos. Una epopeya histórica de Escandinavia a Toledo*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2009, pp. 223-226.

[14] Por ejemplo, de la *Crónica* de Juan de Bíclaro, continuación de la obra de Víctor de Tununa. Véase Suzanne TEILLET, *Des goths à la nation gothique. Les origines de l'idée de nation en Occident du V^e^ au VII^e^ si*ècle, París, Les Belles Lettres, 1984, pp. 426-431.

[15] Para el siglo V, contamos con la conocida descripción de Sidonio Apolinar sobre las actividades diarias del rey visigodo Teodorico II (453-466), en su corte de la ciudad de Toulouse. En una carta dedicada a su amigo Agrícola, el poeta caracterizó al monarca viviendo a la manera de los aristócratas romanos. SIDONIO APOLINAR, *Epístolas*, II.4. Para este texto, sigo la edición de W. D. ANDERSON (ed. y trad.), *Sidonius. Poems and Letters*, Londres, William Heinemann LTD, 1963. La descripción de la aclamación de Clodoveo en Tours, narrada por Gregorio de Tours, nos sirve de ejemplo para el uso de *regalia* por un soberano franco. Cfr. GREGORIO de Tours, *Decem Libri Historiarum*, II.34. Para esta obra, sigo la edición de B. KRUSCH y W. LEVISON (eds.), *Gregorii Episcopi Turonensis Libri Historiarum X*, MGH SRM 1, Hannover, 1951.

[16] COLLINS, *op. cit.*, p. 51.

cuestiones, las actividades militares de los visigodos. En estas descripciones, tanto la autoridad goda como el imperio romano de Oriente son caracterizados de manera similar en cuanto a los modos de actuar ante determinadas situaciones. En un fragmento, por ejemplo, el cronista especifica que "En esos días, el rey Leovigildo ingresó en la provincia de Cantabria, asesinó a los usurpadores, ocupa Amaia, toma sus riquezas y recupera la provincia [para su autoridad]"[17].

En este caso, el Biclarense describe cómo el rey Leovigildo recapturó una ciudad, siguiendo para ello algunos de los pasos que involucraban el asedio y la derrota de opositores, la captura de tesoros o la apropiación de recursos económicos. Por un lado, resulta interesante analizar esta práctica, puesto que ella podría ser enmarcada en el contexto de las costumbres de las *gentes barbarae*[18]. Al respecto, Guy Halsall señala que las continuas campañas militares y las incursiones de saqueo eran una parte esencial para la supervivencia de los primeros reinos post-romanos e, incluso, del imperio carolingio[19]. Como ejemplo de estas campañas, podemos citar el caso del obispo Gregorio de Tours[20], quien describía que los francos habían tomado el tesoro de los visigodos tras la muerte del rey Alarico II (484-507) en la batalla de Vouillé, a comienzos del

[17] *"His diebus Leovegildus rex Cantabriam ingressus provinciae pervasores interficit, Amaiam occupat, opes eorum pervadit et provinciam in suam revocat dicionem"*, JUAN de Bíclaro, *Crónica*, 32. Para esta obra, sigo la edición de Theodor MOMMSEN (ed.), *Chronica Minora II. Saec. IV. V. VI. VII*, Berlín, 1894.

[18] Matthias HARDT, "Royal Treasures and Representation in the Early Middle Ages", en Walter POHL y Helmut REIMITZ (eds.), *Strategies of Distinction. The Construction of Ethnic Communities*, 300-800, Leiden, Brill, 1998, pp. 255-280.

[19] Por lo demás, el autor especifica que, una vez que se acababan "los enemigos" (cuyas tierras podían ser anexadas) o cesaba el expansionismo, comenzaban los problemas internos para los administradores de estos *regna*: *"…The inability to wage such warfare and thus be able to distribute and redistribute these rewards might impose stress upon a kingdom. This surely was one reason for the appearance of internal strife within kingdoms which had (like the Carolingian state in the ninth century) ceased to expand, or (like seventh-century Visigothic Spain) run out of neighbours to attack*". Véase Guy HALSALL, *Warfare and Society in the Barbarian West, 450-900*, Londres, Routledge, 2003, pp. 30-31,

[20] La bibliografía sobre Gregorio de Tours es muy extensa. A modo de síntesis, mencionaremos tres obras que pueden ser consultadas a modo introductorio: Alexander Callander MURRAY (ed.), *A Companion to Gregory of Tours*, Leiden, Brill, 2016; Kathleen MITCHELL e Ian WOOD (eds.), *The World of Gregory of Tours*, Leiden, Brill, 2002 y Martin HEINZELMANN, *Gregor von Tours (538-594). Zehn Bücher Geschichte. Historiographie und Gesellschaftskonzept im 6.Jahrhundert*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.

siglo VI[21]. De cualquier manera, lo interesante es que el mismo Juan de Bíclaro narra otras situaciones similares respecto del modo de actuar del imperio de Oriente, en lo concerniente a sus oponentes y sus tesoros:

> En el año VII del emperador Justino, que es el V año de Leovigildo, Aluino, el rey de los longobardos, es asesinado de noche por una facción suya, motivados por su esposa. En verdad el tesoro de él (Aluino) y la misma reina pasan a la autoridad de la República Romana y los longobardos se quedan sin rey y sin tesoro[22].

La frase *sine rege et thesauro remansere*, a su vez, presenta una similitud con la descripción que hace Procopio de Cesarea acerca de la batalla de Vouillé:

> Los germanos, teniendo ventaja en este encuentro, mataron a la mayoría de los visigodos y a su gobernante, Alarico. Entonces, tomaron posesión de la mayor parte de Galia y la mantuvieron bajo su mando. Asediaron Carcasiana con gran entusiasmo, puesto que se habían enterado de que allí se encontraba el tesoro real, del que Alarico el Mayor se había apoderado en épocas pasadas como botín de guerra cuando capturó Roma….[23].

---

[21] *"Regnavit autem Alaricus annos 22. Cholovechus vero apud Burdigalinsi urbe hiemem agens, cunctos thesauros Alarici a Tholosa auferens, Ecolisnam venit. Cui tantam Dominus gratiam tribuit, ut in eius contemplatione muri sponte corruerent. Tunc, exclusis Gothis, urbem suo dominio subiugavit. Post haec, patrata victuria, Turonus est regressus, multa sanctae basiilicae beati Martini munera offerens"*, GREGORIO de Tours, *Decem Libri Historiarum*, II.37.

[22] *Aluinus Longobardorum rex factione coniugis suae a suis nocte interficitur: thesauri vero eius cum ipsa Regina in rei publicae Romanae dicionem obveniunt et Longobardi sine rege et thesauro remansere*, JUAN de Bíclaro, *Crónica*, 23.

[23] *"καθυπέρτεροι δὲ Γερμανοὶ ἐν τῇ ξυμβολῇ ταύτῃ γενόμενοι τῶν τε Οὐισιγότθων τοὺς πλείστους καὶ Ἀλάριχον τὸν ἄρχοντα κτείνουσι. καὶ Γαλλίας μὲν καταλαβόντες τὰ πολλὰ ἔσχον, Καρκασιανὴν δὲ πολλῇ σπουδῇ ἐπολιόρκουν, ἐπεὶ τὸν βασιλικὸν πλοῦτον ἐνταῦθα ἐπύθοντο εἶναι, ὅν δὴ ἐν τοῖς ἄνω χρόνοις Ἀλάριχος ὁ πρεσβύτατος Ῥώμην ἑλὼν ἐληίσατο. ἐν τοῖς ἦν καὶ τὰ Σολόμωνος τοῦ Ἑβραίων βασιλέως κειμήλια, ἀξιοθέατα ἐς ἄγαν ὄντα. πρασία γὰρ λίθος αὐτῶν τὰ πολλὰ ἐκαλλώπιζεν, ἅπερ ἐξ Ἱεροσολύμων Ῥωμαῖοι τὸ παλαιὸν εἷλον"*, PROCOPIO de Cesarea, *Guerra gótica I*, XII, 40-42. Para las Historias de Procopio, sigo las ediciones de H. B. DEWING (ed. y trad.), *Procopius. History of the Wars*, Londres, William Heinemann, 1914 y de José Antonio FLORES RUBIO (ed. y trad.), *Procopio de Cearea. Historia de las Guerras. Libros V-VI Guerra Gótica*, Madrid, Gredos, 2006.

Desde nuestra perspectiva, el ejemplo de Procopio resulta interesante para una comparación con el texto de Bíclaro, debido a que el primero es una narración compuesta por un historiador que siguió la tradición de los modelos historiográficos clásicos[24], además de que terminó de escribir su obra en Constantinopla[25]. En su obra, el historiador señala que los germanos (en este caso, los francos) sabían que el tesoro real de los visigodos se encontraba en la ciudad de Carcasona, tesoro que Alarico I (395-410) había tomado del saqueo de Roma del 410. Como resultado de la batalla, los francos se hicieron con una parte de dicho tesoro. Por lo demás, la expresión "sin rey" nos recuerda al citado texto de Procopio, dado que este último también describe el modo en que tiene lugar la regencia de Teodorico (493-526), rey de los ostrogodos, sobre el gobierno del rey Amalarico (511-531)[26].

En otro fragmento de la crónica del Biclarense, se lee:

> Llegó el final del reino de los gépidas, a los que los lombardos vencieron en combate: el rey Cuniemundo pereció en el campo de batalla y sus tesoros íntegros fueron llevados al emperador Justino en Constantinopla por Trasarico, obispo de la secta arriana y Reptilano, el nieto de Cuniemundo[27].

En este punto, podríamos preguntarnos si el cronista hispano habría deseado resaltar la similitud de modos de proceder entre Constantinopla y el *regnum* toledano, caracterizados por la conquista de un lugar determinado o la supresión de rebeldes. Otro ejemplo de ello es la entrada 34 de la misma crónica, en la que el Biclarense describe una batalla entre el ejército romano oriental y el imperio persa:

[24] Véase M. R. CATAUDELLA, "Historiography in the East", en Gabriele MARASCO (ed.), *Greek & Roman Historiography in Late Antiquity. Fourth to Sixth Century A. D.*, Leiden, Brill, 2003, pp. 391-393.
[25] Francisco Antonio GARCÍA ROMERO (ed. y trad.), *Procopio de Cesarea. Historia de las Guerras. Libros I-II Guerra Persa*, Madrid, Gredos, 2000, pp. 10-11.
[26] John MOORHEAD, *Theoderic in Italy*, Oxford, Clarendon Press, 1993, pp. 190-191.
[27] *"Gepidorum regnum finem accepit, qui a Longobardis proelio superati: Cuniemundus rex campo occubuit et thesauri eius per Trasaricum Arrianae sectae episcopum et Reptilanem Cuniemundi nepotem Iustino imperatori Constantinopolim ad integrum perducti sunt"*, JUAN de Bíclaro, *Crónica*, 19.

> …quien con su ejército se fuga [*Cosroes*], siendo Justiniano victorioso, invade su campamento militar, devasta los límites de la provincia persa y envía a Constantinopla, como botín por el triunfo, unos veinticuatro elefantes entre otras cosas, que presentaron un gran espectáculo en la ciudad real para los romanos[28].

En este fragmento no se mencionan riquezas de tipo áureo pero sí los elefantes, que bien podrían haber sido considerados como animales de prestigio por el uso que los persas le daban en la guerra[29]. Al menos esto es lo que el autor habría deseado transmitir a su audiencia: animales exóticos que eran utilizados normalmente en situaciones bélicas, exhibidos en un desfile, en un lugar que resultaba extraño o alejado para sus contemporáneos de Hispania.

Tras describir estas contiendas y relaciones entre el imperio de Oriente con sus vecinos persas y lombardos, Juan de Bíclaro vuelve a poner a Hispania en el centro de su narración. El autor describe entonces la derrota de los suevos por parte de Leovigildo en términos similares a sus pasajes anteriores, continuando con este patrón de debacle, sumisión de los vencidos y apropiación de su tesoro: "El rey Leovigildo devasta las Galicias, priva al rey Audeca de tomar el reino. Recibe el pueblo de los suevos, el tesoro y la patria en su potestad y convierte la provincia [en propiedad] de los godos"[30].

Como vemos, el cronista ofrece un mensaje ideológico claro: está equiparando de manera continua el gobierno interno de Hispania con el

---

[28] *"…quo cum suo exercitu in fugam verso castra eius pervadit et provinciae Persidae fines victor Iustinianus vastat exuviasque eorum pro triumpho Constantinopolim dirigit, XXIIII elephantos inter cetera, qui magnum spectaculum Romanis in regia urbe exhibuerunt"*, JUAN de Bíclaro, *Crónica*, 34.

[29] Amiano Marcelino describe las tropas persas acompañadas por elefantes de guerra durante el asedio de Amida: *"Persarum manipulos formidatos ostentans, adiectis elephantorum agminibus, quorum stridore immanitateque corporum nihil humanae mentes terribilius cernunt"*. Véase AMIANO MARCELINO, XIX.7.6. Para esta obra, sigo la edición de John C. ROLFE (ed. y trad.), *Ammianus Marcellinus*, Londres, William Heinemann, 1935.

[30] *"Leovegildus rex Gallaecias vastat, Audecanem regem comprehensum regno privat, Suevorum gentem, thesaurum et patriam in suam redigit potestatem et Ghotorum provinciam facit"*, JUAN de Bíclaro, *Crónica*, 585.3

del imperio de Oriente[31]. Describe detalladamente las victorias militares de Leovigildo, a la vez que vincula tales victorias con noticias referidas al ámbito del imperio oriental. Incluso, omite críticas hacia Leovigildo con respecto a la cuestión del arrianismo y sus políticas de fomento de esta corriente religiosa. Para el autor, lo relevante habría sido el hecho de que este soberano sentó las bases para la unificación de la península ibérica a raíz de sus conquistas[32]. Por lo demás, más allá de la diferencia en el credo, Juan de Bíclaro habría deseado mostrar, a los miembros de la aristocracia visigoda o hispano-romana, cuál era el destino que esperaba a aquellos lo suficientemente audaces como para desafiar al poder real[33]. Debemos tener en cuenta que, en la época en la que el Biclarense terminó su obra y la dio a conocer, él acababa de ser liberado de su destierro en Barcelona, a comienzos del gobierno de Recaredo[34]. Este hecho nos permite sugerir que la intencionalidad del escritor habría sido la de insertar a Recaredo en un linaje consolidado y caracterizado por las victorias militares, su buen gobierno y, sobre todo, por las similitudes entre el ceremonial religioso que implementó dicho imperio romano de Oriente[35]. En este sentido, es preciso recordar el interés que poseían las élites gobernantes de los reinos post-romanos por establecer una relación con la cultura grecolatina y luego con la tradición cristiana[36].

En otro pasaje, el cronista introduce una descripción similar de Leovigildo, ocupado en una campaña dirigida a detener a un tal Aspidio,

[31] Francisco María FERNÁNDEZ JIMÉNEZ, "El *Chronicon* de Juán de Bíclaro. La Crónica del Rey Leovigildo y del III Concilio de Toledo. Estudio y traducción", *Toletana* ,16 (2007), 35-48.
[32] *Ibid*., pp. 38-40.
[33] Michael McCORMICK, *Eternal Victory. Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
[34] Kenneth Baxter WOLF (trad.), *Conquerors and Chroniclers of Early Medieval Spain*, Liverpool, Liverpool University Press, 2011, pp. 1-2.
[35] HALSALL, *Warfare and Society*, p. 62.
[36] Como afirma Pohl: "*Several fundamental changes of perspective were necessary to make government by barbarians acceptable to Roman minds. They had to acknowledge that barbarians were susceptible to Roman civilias; that barbarian peoples did not necessarily belong to a chaotic 'other' in which lasting order could not be established; that they could be transformed from a people by blood to a 'people by constitution' after the Roman model; that they could become part of a christian* civitas…" (POHL, "The Construction of Communities…", p. 13).

en los montes Aregenses[37]: "El rey Leovigildo ingresa en los montes Aregenses y Aspidio, el señor del lugar, es llevado cautivo con su esposa e hijos y [Leovigildo] llevó sus riquezas y territorios [de Aspidio] a su dominio"[38].

En todos estos fragmentos, en suma, el objetivo de Juan de Bíclaro habría sido doble. En primer lugar (y como señalamos antes), habría deseado enviar un mensaje de advertencia hacia la aristocracia con la intensión de disuadir a sus miembros de llevar a cabo rebeliones contra la autoridad central. El autor habría formulado tal mensaje, con toda probabilidad, a pedido del gobierno de turno, para evitar posibles problemas políticos a futuro. Se trata de una estrategia discursiva que también sería empleada por historiadores posteriores, como es el caso de Julián de Toledo y su descripción de la revuelta del *dux* Paulus en su *Historia Wambae*. En segundo término, el otro propósito del Biclarense habría sido el de impulsar un sentimiento de pertenencia local en los habitantes del *regnum*, frente a adversarios internos (los asentamientos militares del imperio oriental) o externos (como el caso de los francos).

## Isidoro de Sevilla y sus obras históricas

Los textos históricos de Isidoro de Sevilla también toman la tradición de la historia militar tardo-romana aunque, como veremos a continuación, su autor no incorporó muchos detalles específicos vinculados a los temas militares. En el caso de la *Crónica*, por ejemplo, éste sólo hace referencia a victorias visigodas y no hay alusiones a otros elementos típicos del género como la apropiación de tesoros u otros remanentes de tropas derrotadas en combate: "Leovigildo, el rey de los godos, recupera

[37] Sobre Aspidio como *loci senior*, véase J. MARTINDALE, *The Prosopography of the Later Roman Empire. Volume III A.D. 527-641*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 138. Cfr. Luis A. GARCÍA MORENO, *Prosopografía del reino visigodo de Toledo*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1974, p. 35.

[38] "*Leovigildus rex Aregenses montes ingreditur, Aspidium loci seniorem cum uxore et filiis captivos ducit opesque eius et loca in suam redigit potestatem*", JUAN de Bíclaro, *Crónica*, 35.

ciertas regiones de Hispania bajo la potestad de su reino superando a los insurgentes"[39].

Otro ejemplo similar aparece en la entrada 407: "Los suevos, enemigos de los godos, son subyugados por el rey Leovigildo"[40]. Finalmente, tenemos el pasaje 415, referido al rey Sisebuto (612-621): "Sisebuto, el gloriosísimo príncipe de los godos, captura muchas ciudades de manos del ejército romano en Hispania a través de la guerra"[41].

Como podemos apreciar, se trata de pasajes escuetos que narran, de modo muy resumido, ciertos acontecimientos militares vinculados a estos monarcas. Resulta interesante el recurso al adjetivo *gloriosissimus* antes de *princeps*, en relación a Sisebuto. En este caso, se trata de un término que es tomado directamente la tradición ideológica tardo-romana. De acuerdo con Patricia Southern, este tipo de vocablos ya aparece hacia el siglo III, durante el gobierno del emperador Aureliano (270-275), para hacer referencia a sus victorias y logros militares[42]. Se trata de otro préstamo de Roma que buscaba la equiparación de un soberano visigodo con un emperador romano.

Por su parte, la *Historia de los godos, vándalos y suevos* del mismo Isidoro tampoco ofrece demasiada información referida a estos aspectos. En comparación con la *Crónica*, el texto de las *Historias* menciona las campañas militares dirigidas contra las fuerzas imperiales en el sur

[39] *"Hac tempestate Leuuigildus rex Gothorum quasdam Spaniae regiones sibi rebelles in potestatem sui regni superando redigit"*, ISIDORO de Sevilla, *Crónica*, 403. Para esta obra, sigo la edición de MOMMSEN (ed.), *Chronica Minora…* y, parcialmente, la traducción de José Carlos MARTÍN, "La *Crónica* Universal de Isidoro de Sevilla: circunstancias históricas e ideológicas de su composición y traducción de la misma", *Iberia. Revista de la Antigüedad*, 4 (2001), 199-239.

[40] *"Suevi a Leuuigildo rege obtenti Gothis subiciuntur"*, ISIDORO de Sevilla, *Crónica*, 407.

[41] *"Sisebutus Gothorum gloriosissimus princeps in Spania plurimas Romanae militiae urbes sibi bellando subiecit"*, ISIDORO de Sevilla, *Crónica*, 415.

[42] La autora sostiene que estos superlativos (como *victoriosissimus* o *fortissimus*) comenzaron a ser añadidos a la titulatura del emperador alrededor del 274. Véase Patricia SOUTHERN, *The Roman Empire from Severus to Constantine*, Londres, Routledge, 2001, Pp. 121-122.

de la península[43], contra los vascones[44], rucones[45] y, ocasionalmente, los francos[46]. El autor también detalla errores y aciertos de determinados soberanos (destacándose Leovigildo, Recaredo, Sisebuto y Suintila), entre otras cuestiones. A diferencia de la obra de Juan de Bíclaro o la de Julián de Toledo, Isidoro no brinda detalles en lo concerniente a los aspectos militares o las tácticas, de modo que resulta más difícil poder determinar si utilizó textos de la historiografía militar tardo-romana para la composición de su relato en este sentido. Por el contrario, en lo que respecta a los aspectos formales, podría decirse que el texto de las *Historias* sí presenta cierta influencia de la citada historiografía tardo-romana: esto se encuentra reflejado en la disposición de los capítulos y el ordenamiento de la información. Isidoro utilizó un esquema cronológico similar al de la *Crónica* de Juan de Bíclaro, en el que se presentan los años reinantes de cada emperador de Oriente en comparación con el año del gobernante visigodo que el autor busca describir.

[43] Se trata de las victorias de Sisebuto y Suintila contra las tropas imperiales: *"De Romanis quoque praesens bis feliciter triumphauit et quasdam eorum urbes pugnando sibi subiecit"*; *"Postquam uero apicem fastigii regalis conscendit, urbes residuas, quas in Spaniis Romana manus agebat, proelio conserto obtinuit auctamque triumphi gloriam prae ceteris regibus felicitate mirabili reportauit, totius Spaniae intra oceani fretum monarchiam regni primus idem potitus, quod nulli retro principum est conlatum"*, ISIDORO de Sevilla, *De Origine Gothorum*, 61, 62. Para esta obra, sigo la edición de Cristóbal Rodríguez ALONSO (ed. y trad.), *Las historias de los godos, vándalos y suevos de Isidoro de Sevilla. Estudio, edición crítica y traducción*, León, Centro de Estudios e Investigación "San Isidoro", 1975.

[44] *"Saepe etiam et lacertos contra Romanas insolentias et inruptiones Vasconum mouit, ubi non magis bella tractasse quam potius gentem quasi in palestrae ludu pro usu utilitatis uidetur exercuisse"*, ISIDORO de Sevilla, *De Origine Gothorum*, 54; *"Habuit quoque et initio regni expeditionem contra incursus Vasconum Terraconensem prouinciam infestantium, ubi adeo montiuagi populi terrore aduentus eius perculsi sunt…"*, *ibid.*, 63.

[45] *"Astures enim rebellantes misso exercitu in dicionem suam reduxit. Rucones montibus arduis undique consaeptos per duces euicit"*, ISIDORO de Sevilla, *De Origine Gothorum*, 61; *"Iste sub rege Sisebuto ducis nanctus officio Romana castra perdomuit, Ruccones superauit"*, *ibid.*, 62.

[46] Por ejemplo, la victoria de Teudisclo cuando los francos intentaron llevar a cabo otra campaña en Hispania: *"Eo regnante, dum Francorum reges cum infinitis copiis in Spanias conuenissent et Tarraconensem prouinciam bello depopularent, Gothi duce Theudisclo obicibus Spaniae interclusis Francorum exercitum multa cum admiratione uictoriae prostrauerunt"*, ISIDORO de Sevilla, *De Origine Gothorum*, 41. El Hispalense también menciona la victoria de los visigodos contra los francos durante la incursión del dux franco Bosón (evento también descrito en la obra del Biclarense): *"Francis enim sexaginta fere milium armatorum Gallias inruentibus misso Claudio duce aduersus eo glorioso triumphauit euentu. Nulla umquam in Spaniis Gothorum uictoria uel maior uel similis extitit"*, *ibid.*, 54.

En suma, afirmar que Isidoro no conocía estos textos historiográficos clásicos o no los habría utilizado resultaría totalmente erróneo. Pero su intención era otra y el Hispalense no se detuvo en los detalles de los asuntos militares. Como sugiere Halsall, los pormenores de la guerra, muchas veces, no resultaban importantes o interesantes para los escritores de la temprana Edad Media y sus respectivas audiencias[47].

## Julián de Toledo y la *Historia Wambae Regis*

Como en casos anteriores, la *Historia Wambae*, redactada por Julián de Toledo durante el siglo VII, también ofrece algunas descripciones que derivan de la historiografía romana, siempre en relación a los aspectos militares. En el capítulo IX, por ejemplo, Julián describe el origen del complot llevado a cabo por el *dux* Paulo para derrocar a al rey Wamba[48]. El autor indica que este Paulo había sido enviado por el monarca, recientemente ungido, para detener a otros rebeldes pero que, a fin de cuentas, decidió unir fuerzas con ellos. De esta manera, el *dux* Paulo comenzó a reclutar grupos armados de francos y vascones[49]. En relación a estos francos, el Toledano hace referencia a sus tácticas militares en el citado capítulo IX: "Por tanto, vergüenza debiera darles de que a nuestras formaciones las haga temblar de miedo la formación de tortuga utilizada por ellos [los francos] cuyo valor saben que siempre es más endeble"[50].

Desconocemos con certeza si Julián de Toledo tuvo acceso a narrativas que podrían ser enmarcadas en la tradición de las historias clásicas o

[47] "*What we can learn about past society often depends upon the rules of the genres within which contemporaries wrote, and the genres of historial writing which existed in the early medieval west did not expect the author to discuss warfare in depth. Its existence, the routes of armies, where battles were fought and who won remained an accepted and major part of the subject matter but further detail appears not to have been regarded as appropriate*" (HALSALL, *Warfare and Society*, pp. 3-5).

[48] Sobre el *Dux* Paulus, véase GARCÍA MORENO, *op. cit.*, pp. 65-68.

[49] Para Joaquín Martínez Pizarro, estos francos eran, en realidad, parte de la aristocracia galo-romana del sur de Galia que mantenía un dominio sobre los vascones. Véase Joaquín MARTÍNEZ PIZARRO (trad.), *The Story of Wamba. Julian of Toledo's Historia Wambae Regis*, Washington, The Catholic University of America Press, 2005, pp. 55-56.

[50] *"Ergo turpe sit vobis eorum testudinem has acies expavescere, quorum nostis infirmiorem semper esse virtutem"*, JULIÁN de Toledo, *Historia Wambae Regis*, 9. Para esta obra, sigo la edición de W. LEVISON (ed.), *Historia Wambae Regis auctore Iuliano episcopo Toletano*, en B. KRUSCH y W. LEVISON (eds.), *Passiones vitaeque sanctorum aevi merovingici*, Hannover, 1910.

de los manuales militares compuestos en el contexto tardoimperial[51]. Lo llamativo es el recurso a una antigua táctica de batalla utilizada por los romanos (de allí *ergo turpe sit vobis eorum testudinem has acies expavescere*), ahora aplicada a los francos. Resulta curioso que, de los textos técnicos vinculados al ámbito castrense que conocemos, el *Epitoma rei militaris*, de Vegecio, cita el término *testudo* repetidas veces pero no para hacer referencia a una formación de soldados[52]. Otro de los manuales militares del siglo IV, el anónimo *De rebus bellicis*, tampoco menciona el término ni proporciona información referida a la formación militar de tortuga[53]. El texto que sí utiliza este concepto en el sentido que aquí describimos es el *Strategikon*, redactado por el emperador Mauricio (582-602), aunque su empleo del vocablo posee algunas diferencias con respecto a las obras citadas[54]. Mauricio recurre a un vocablo contemporáneo en griego, *φοῦλκον* (*fulcum*), en lugar del latino *testudo*. De cualquier manera, este autor estaría haciendo referencia al mismo estilo de formación en la cual los soldados se cubren con escudos, formando una especie de muro[55].

---

[51] Con este término nos referimos a las obras de historiadores "laicos" o paganos tardo-romanos como Eunapio de Sardes, Olimpiodoro de Tebas, Prisco de Panio, Malco de Filadelfia, Zósimo o Procopio de Cesarea. El término es empleado por Roger Blockley para referirse a este género de historias que se caracterizaba por la influencia de los modelos griegos antiguos. Véase R. C. BLOCKLEY (ed. y trad.), *The Fragmentary Classicising Historians of the Later Roman Empire. Eunapius, Olympiodorus, Priscus and Malcus. Vol. I*, Liverpool, Francis Cairns, 1983.

[52] En el capítulo 14 del libro IV de su *Epitoma*, Vegecio usa el término *testudo* para aludir a una máquina de asedio similar a un ariete, que tenía una cierta reminiscencia con la tortuga y era utilizada para golpear murallas y derribar puertas: *"Testudo autem a similitudine uerae testudinis uocabulum sumpsit, quia, sicut illa modo reducit modo proserit caput, ita machinamentum interdum reducit trabem intedum exerit, ut fortius caedat"*. Véase Karl LANG (ed.), *Flavii Vegeti Renati. Epitoma Rei Militaris*, Leipzig, 1864.

[53] Andrea GIARDINA (ed. y trad.), *Anonimo. Le cose della guerra*, Milán, Armando Mondadori, 1989. Véase, asimismo, Darío N. SÁNCHEZ VENDRAMINI, "Consideraciones sobre el autor del *De rebus bellicis* y su valoración en la historiografía contemporánea", *Temas Medievales*, 17 (2009), 139-163.

[54] Philip Rance estima que el término proviene del *slang* militar del siglo VI y que se filtró en el vocabulario militar oficial utilizado en el Imperio romano de Oriente. De esta manera, el historiador sugiere que el *fulcum* y su similitud con la muralla de escudos que es típicamente asociada a los "germanos", acentúa el posible origen no-romano de la táctica. Véase Philip RANCE, "The *Fulcum*, the Late Roman and Byzantine *Testudo*: The Germanization of Roman Infantry Tactics?", *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 44 (2004), 265-266.

[55] Por ejemplo, en el libro XII del tratado, en relación a los ejercicios de entrenamiento: *"τὸ βᾶθος τῶν ἀκιῶν, περιπατεῖν ἴσως καὶ συντεταγμένως ἐπιστημόνως ποιχίλους τόπους καὶ διαφόρους πυκνοῦσθαι ἤτοι σφίγγεσθαι κατὰ βάθος καὶ μῆκος, φούλκῳ*

Un recuso que se encuentra vinculado a esta antigua táctica de guerra es la arenga, utilizada por Julián para dar veracidad a su relato. Como pudimos apreciar, el Toledano pone en boca del rey Wamba un discurso en el que se destaca la caracterización negativa de los francos. Si bien la *Historia Wambae Regis* fue compuesta durante la segunda mitad del siglo VII, es posible que Julián haya tenido acceso a la *Historia de las Guerras*, de Procopio de Cesarea (junto con otras obras clásicas del género historiográfico como las redactadas por Heródoto o Tucídides). Es posible que estos textos clásicos ya se encontrasen en Hispania desde la época del Bajo imperio, mientras que otros, como las *Historias* de Procopio, quizás habrían llegado a través de la ocupación bizantina del sur de la península[56]. Sin embargo, la intención del Toledano es clara: Wamba es descrito arengando a sus seguidores armados para enfrentarse a los francos, utilizando calificativos que subrayaban que estos últimos carecían de buenas estrategias de combate –con la mención de la formación de la *testudo*, en tono despectivo–. En la obra de Procopio de Cesarea encontramos una alusión similar en relación con la batalla de Busta Gallorum. El historiador griego puso en boca del líder ostrogodo Totilas (541-552) un discurso en el que se refería al ejército romano oriental de manera despectiva:

> Pero ese número tan grande de enemigos lo que merece es sólo el desprecio, porque esos hombres se han reunido a partir del número más grande de naciones. Puesto que una alianza a la que han venido a contribuir de muchas fuentes no brinda una seguridad firme de lealtad o potencia militar, sino que, por el contrario, repartida como está en naciones distintas, también se halla lógicamente dividida en

*περιπατεῖν, συμβάλλειν σχηματικῶς ποτὲ μὲν μετὰ βεργίων ποτὲ δὲ μετὰ γυμνῶν σπαθίων*", Strategikon, XII.B.14. Sigo la edición de George T. DENNIS (ed.), *Das Strategikon des Maurikios*, CFHB 17, Viena, Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1981.

[56] Recordemos que la presencia de los soldados imperiales en el sur de Hispania se extendió aproximadamente desde la década del 550 –durante las campañas del emperador Justiniano (527-656)– hasta el 625, cuando el territorio fue anexado al *regnum* por el rey Sisebuto. Jamie Wood afirma que, más allá de la típica imagen de conflicto entre los visigodos y los soldados imperiales, en realidad existió un importante intercambio diplomático y cultural entre ambas facciones. Véase Jamie WOOD, "Defending Byzantine Spain: Frontiers and Diplomacy", *Early Medieval Europe*, 18 (2010), pp. 292-294.

> lo que son las actitudes. No crean, desde luego, que hunos, longobardos y hérulos, por un pago de no sé qué monto, se arriesgarían a muerte…[57].

En este caso, Procopio no menciona una táctica militar específica pero alude a la falla del ejército romano. Este es caracterizado como dependiente de guerreros "extranjeros", dando a entender que ese ejército estaba compuesto en su totalidad por guerreros no romanos y señalando que su debilidad yacía en la posible falta de lealtad[58] que esos federados pudiesen tener para con el imperio[59].

Como podemos apreciar, no sólo ambos autores (pese a estar separados temporal y geográficamente) están identificando a los enemigos de los grupos protagonistas apelando a connotaciones étnicas sino que también combinan estos elementos identitarios (en este caso, los nombres) con algún rasgo característico del pueblo enemigo en cuestión[60]. Como vimos, los francos son caracterizados como utilizando la formación de

---

[57] "*τοῦ δὲ τῶν πολεμίων ὁμίλου ὑπερφρονεῖν ἄξιον, ἐξ ἐθνῶν ξυνειλεγμένων ὅτι μάλιστα πλείστων. Ξυμμαχία γὰρ πολλαχόθεν ἐρανισθεῖσα οὔτε τὴν πίστιν οὔτε τὴν δύναμιν ἀσφαλῆ φέρεται, ἀλλὰ σχιζομένη τοῖς γένεσι μερίζεται καὶ ταῖς γνώμαις εἰκότως. Μηδὲγὰρ οἴεσθε Οὔννους τε καὶ Λαγγοβάρδας καὶ Ἐρούλους ποτέ, χρημάτων αὐτοῖς μεμισθωμένους οὐκ οἶδα ὁπόσων, προκινδυνεύσειν αὐτῶν ἄχρι ἐς θάνατον*", PROCOPIO de Cesarea, *Guerra gótica*, VIII.30.17-18.

[58] La cuestión de la lealtad de las tropas es un tema recurrente en la literatura clasicista grecolatina de la Antigüedad tardía (de la que las *Historias* de Procopio formarían parte debido a su temática y a su estilo). Esta problemática también puede ser considerada como un *topos* en el género de los manuales técnicos (Vegecio, II.3, III.4). De manera similar, representó una preocupación para los juristas contemporáneos del siglo V y esto se encuentra reflejado en el título 18 del libro VII del *Codex Theodosianus* (*De desertoribus et occultatoribus eorum*). Véase Theodor MOMMSEN y Paulus MEYER (eds.), *Codex Theodosianus*, Berlín, 1905; Clyde PHARR, Theresa SHERRER DAVIDSON y Mary BROWN PHARR (trads.), *The Theodosian Code, and Novels, and the Sirmondian Constitutions*, Princeton, Princeton University Press, 1952. Asimismo, el tema de la traición y deslealtad de las tropas está abordado en la legislación visigótica, en las leyes del título II (*De his qui ad bellum non vadunt aut de bello refugiunt*) del libro IX (*De fugitivis et refugientibus*). Véase Karl ZEUMER (ed.), *Leges Visigothorum*, MGH LNG I, Hannover-Leipzig, 1902.

[59] Cabe destacar que, durante la época de Justiniano, los cuerpos "federados" del ejército romano de Oriente eran regimientos regulares, a diferencia de lo que ocurría durante la segunda mitad del siglo IV y el siglo V, cuando estos *foederati* no contaban con este estatus. Algo similar ocurría con los *bucellarii*. Véase Giorgio RAVEGNANI, *I Bizantini e la Guerra. L'età di Giustiniano*, Roma, Jouvence, 2004, pp. 23 y 29-31.

[60] POHL, "Telling the Difference: Signs of Ethnic Identity", en POHL y REIMITZ (eds.), *op. cit.*, pp. 17-70.

la tortuga, mientras que el ejército de los bizantinos en Busta Gallorum es el resultado de una combinación de diversos pueblos, circunstancia que los hace más propicios a abandonar la contienda (Procopio nos da a entender que no hay sentimientos de lealtad entre ellos y su unidad depende de un estipendio)[61].

Pero la obra del Toledano ofrece otros elementos que son característicos de la historiografía romana a la que nos referimos. Por ejemplo, en el capítulo octavo de su *Historia*, Julián describe el proceso por el cual el citado Paulo logra conformar una fuerza militar para llevar a cabo sus cometidos:

> De pronto, toda la Galia se convierte en hervidero de traidores, cubil de sedición, conciliábulo de perdidos. Paulo, en su propósito de aumentar el número de secuaces de su traición mediante ofrecimientos y promesas de favores, recluta gran cantidad de francos y de vascones como tropas de apoyo...[62].

El pasaje describe el método de reclutamiento del traidor: se trata del clásico ofrecimiento de botín y riquezas para obtener los servicios de guerreros locales (en este caso, francos). Por otra parte, el fragmento nos recuerda las descripciones de las usurpaciones de fines del siglo IV y comienzos del V, que tuvieron lugar en la mitad occidental del imperio. A modo de comparación, contamos con la narración de Zósimo sobre la rebelión de Magno Máximo (383-388):

[61] Para Pat Southern y Karen Ramsay Dixon, el hecho de que un ejército esté constituido por personas pertenecientes a diferentes comunidades o pueblos no significa que no pueda funcionar eficientemente debido a la falta de lealtad de sus miembros. Las historiadoras argumentan que el buen funcionamiento de un ejército tiene más que ver con la cohesión desarrollada por pequeños grupos de combatientes, puesto que impulsa la motivación más grande para los soldados. De esta manera, para el guerrero individual cuenta más la seguridad de sus camaradas que del ejército entero. Véase Pat SOUTHERN y Karen RAMSEY DIXON, *The Late Roman Army*, Londres, B. T. Batsford LTD, 1996, p. 169.

[62] *"Fit tamen tota Gallia repente conventiculum perfidorum, perfidiae speleum, conciliabulum perditorum. Ubi dum Paulus perfidiae suae socios numerosiores efficere vellet, prolatis promissisque muneribus, Francorum Vasconumque multitudines in auxilio sui pugnaturas allegit..."*, JULIÁN de Toledo, *Historia del rey Wamba*, 8.

> Las tropas se alzaron prontamente y proclamaron a Máximo emperador, lo revistieron de la púrpura y la diadema y entonces navegaron el océano para recalar en la desembocadura del Rin. Aunque los ejércitos de Germania y de las regiones situadas más allá reaccionaron favorablemente a la proclamación, Graciano se preparó para la batalla, dado que aún conservaba el apoyo de la mayoría de los ejércitos[63].

Como podemos ver, existe una similitud en el patrón por el cual el insurgente decide oponerse a la autoridad legítima reclutando, para ello, grupos de soldados. De tal manera, Julián habría tomado estos modelos anteriores como base para su *Historia*. Este historiador se habría inspirado, claramente, en el accionar de Teodosio al suprimir las dos revueltas que caracterizaron su reinado. De hecho, incluso la derrota del dux Paulo es descrita de forma similar a la derrota del insurgente Magno Máximo. Ambos textos narran cómo el vencedor, acompañado de su ejército, ingresa en el lugar en el que se encontraba (o se escondía) el usurpador, lo captura y aplica el castigo correspondiente:

> Teodosio […] atacó el ejército de Máximo mientras estaba desprevenido y no lo esperaba. Una parte de su ejército (de Máximo) cargó contra los muros de Aquilea con empuje y forzó la entrada por las puertas (ya que los guardias no eran tan numerosos para detenerlos). Máximo fue sacado del trono en el acto de distribuir dinero a sus soldados […] y fue conducido ante Teodosio. Éste, tras exponer a modo de reproche algunos de los crímenes contra el Estado que había perpetrado Máximo, lo entregó al ejecutor para que sufriese el castigo que merecía[64].

[63] *"Οἱ δὲ ῥᾳδίως ἐξαναστάντες ἀνεῖπον βασιλέα τὸν Μάξιμον, καὶ περιθέντες τὴν ἁλουργίδα καὶ τὸ διάδημα, παραχρῆμα τὸν Ὠκεανὸν ναυσὶ διαβάντες ταῖς τοῦ Ῥήνου προσωρμίσθησαν ἐκβολαῖς· τῶν δὲ ἐν Γερμανίᾳ καὶ τοῖς μετὰ ταύτην στρατοπέδων ἀσμενέστατα τῇ ἀναρρήσει θεμένων, | ἀντικαθίστατο Γρατιανὸς εἰς μάχην αὐτῷ, μέρος οὐ μικρὸν ἔτι τοῦ στρατοπέδου συναγωνιζόμενον ἔχων."*, ZÓSIMO, IV.35.4. Para esta obra, sigo la edición de PASCHOUD, *Zosime*.

[64] *"Θεοδόσιος ἀπροσδοκήτοις ἅμα καὶ ἀφυλάκτοις οὖσι τοῖς ἀμφὶ τὸν Μάξιμον ἐπιτίθεται· μέρους δέ τινος τοῦ στρατοπέδου σὺν ὀξυτάτῃ ῥύμῃ τοῖς τῆς Ἀκυληίας τείχεσι προσπεσόντος καὶ βιασαμένου τὴν διὰ τῶν πυλῶν εἴσοδον (ἀντιστῆναι γὰρ αὐτοῖς οὐχ οἷοί τε γεγόνασιν οἱ φυλάττοντες ὄντες ὀλίγοι) […] Ὁ δὲ βραχέα τῶν*

La derrota de Paulo es similar:

> Entonces, [*Wamba*] envía, de entre los duces, a los elegidos por ser más íntegros en fortaleza y coraje sacar a Paulo y a los demás instigadores de la sedición de las cavernas de la arena, en las que se había refugiado para burlar a la muerte. Y sin dilación [...] el propio Paulo es sacado junto con los suyos de los escondites de la arena y así, entregado por el muro, es tratado de mala manera...[65].

Finalmente, otro elemento que Julián parece haber tomado de la tradición historiográfica clásica es la descripción de los "otros" que habitaban en la frontera del reino visigodo o que amenazaban la vida del reino (en este caso, los francos). El autor recurre al mecanismo "nosotros-ellos" para aludir de manera despectiva a estos francos. Por ejemplo, las formaciones visigodas son caracterizadas de la siguiente manera: "...aparecieron nuestras formaciones, aprestadas con parejo armamento y moral de combate, en rápida incursión en Nîmes, donde Paulo se había unido al ejército de las Galias y a las fuerzas francas para plantar batalla"[66]. En otro fragmento, los grupos armados francos y los habitantes del sur de la Galia merovingia son señalados como cobardes:

> Pero no se advertía ninguna iniciativa del enemigo, ninguna acción, ninguna concentración hostil, porque también las ciudades mejor defendidas de Francia deploraban ya, según se decía, su catastrófico final y sus habitantes, para no ser sorprendidos por los nues-

*κατὰ τῆς πολιτείας αὐτῷ πεπλημμελημένων ἐν ὀνείδους μέρει διεξελθὼν τῷ δημίῳ παρέδωκε, τὴν ὀφειλομένην ἐκτίσοντα δίκεν*", ZÓSIMO, IV.46.2-3.

[65] "*Tunc electos quosque de ducibus mittit, qui et viribus et animis praestantiores essent, ut Paulum ceterosque incentores seditionum eius a cavernis arenarum abstraherent, in quibus se mortem fugientes absconderant. Nec mora, cum iussa factis explerent, extrahitur subito Paulus ipse cum suis de abditis arenarum, sicque per murum depositus viliter contrectatur*", JULIÁN de Toledo, *Historia del rey Wamba*, 24.

[66] "*At ubi nostri directa acie Neumasensem urbem debellare contendunt, prima per quatuor duces proeliandi facies cum electo pugnatorum agmine destinata est, quorum lecta iuventus triginta ferme milibus principem anteiret. Hii tamen nobili procursione in Neumaso, ubi Paulus cum Galliarum exercitu vel conventu Francorum se ad dimicandum contulerat...*", JULIÁN de Toledo, *Historia del rey Wamba*, 13.

> tros, abandonadas las ciudades, vagaban de acá para allá sin rumbo fijo, protegiendo su vida por recónditas quebradas[67].

En Zósimo encontramos otro caso semejante de comparaciones con enemigos extranjeros. Al narrar el episodio de la revuelta de Gaïnas, en Constantinopla, el autor compara la disciplina de Fravita (un militar godo que servía al imperio romano) y sus buenas decisiones estratégicas con la barbarie del mismo Gaïnas, en especial, con la *técnica bárbara* gracias a la cual él y sus hombres construyeron botes rústicos para escapar de Fravita a través del Danubio[68].

De esta manera, la obra del Toledano en relación a estas descripciones militares (el discurso de Wamba a su ejército, etc.) también podría ser considerada como otro caso de recepción de la historiografía militar tardo-romana. En efecto, ella ha buscado una emulación de los modelos literarios imperiales con fines similares: desprestigiar a un enemigo común ante una audiencia determinada y, por consiguiente, enaltecer alguna figura política relevante del momento.

## Consideraciones finales

Los *regna* que se establecieron en los antiguos territorios del Occidente post-romano se consolidaron durante el último tercio del siglo V. De estas entidades, el reino visigodo se destacó por haber sido el que contó con mayor influencia romana: esto se manifestó tanto en su legislación como en su estructura administrativa y militar (la continuidad del sistema jerárquico con *duces* y *comites*, por ejemplo)[69]. Además, el mismo reino se caracterizó por la influencia que tuvo el ceremonial de corte

[67] *"Sed nulla hostis praesumptio, nullus eventus, nulla prorsus hostilis conventio monstrabatur, quippe quum et Franciae munitissimae urbes iam ultimum sui, ut ferebatur, excidium deplorarent et cives quique earum, ne a nostris praevenirentur, relictis urbibus, longe lateque incertis sedibus vagarentur, latebrosis scilicet vitam compendiis munientes"*, JULIÁN de Toledo, *Historia del rey Wamba*, 27.

[68] ZÓSIMO, V.21.2. Sobre el episodio en cuestión, véase Herwig WOLFRAM, *History of the Goths,* Los Angeles, University of California Press, 1990, pp. 148-150; Wolf LIEBESCHUETZ, *Barbarians and Bishops. Army, Church, and State in the Age of Arcadius and Chrysostom*, Oxford, Clarendon Press, 1990, pp. 111-125; BURNS, *op. cit.*, pp. 168-175.

[69] Bruno DUMÉZIL, *Servir al Estado b*árbaro: del funcionariado antiguo a la nobleza medieval (siglos IV-IX), Granada, Universidad de Granada, 2017, pp. 101-107.

del imperio romano de Oriente en el propio ceremonial visigótico.[70] Sin embargo, influencia tardo-romana también alcanzó a las obras narrativas, cuyo fin no era simplemente el de ilustrar acerca de determinados acontecimientos o personajes. Los visigodos, en este caso, también imitaron parte de las estrategias políticas que los romanos empleaban en sus textos y obras históricas, a modo de influenciar positiva o negativamente sobre determinadas facciones políticas o gobernantes[71]. Esta tendencia a copiar los modelos romanos fue posible gracias a los aportes de las aristocracias locales, dado que sus integrantes se convirtieron en los asesores de los soberanos bárbaros, en la mayoría de los casos[72].

A partir de lo expuesto en este trabajo, podemos sintetizar las siguientes conclusiones:

- A nivel local, la recepción de la historiografía militar tardo-romana fue utilizada por los escritores visigodos como un modelo para el armado del aparato propagandístico del reino. Se trataba de una construcción que funcionaba como un factor de legitimación frente a las élites locales hispano-romanas, favoreciendo así la cohesión social y la unidad interna. Con esta construcción, los autores buscaban que tales élites considerasen al gobierno visigodo como un continuador del gobierno romano[73]. De tal manera, la imitación de los modelos romanos cumplió una función fundamental, puesto que proporcionó una estructura política e ideológica gracias a la cual los líderes visigodos podían fomentar la cohesión social hacia el interior del reino. Esto podía darse de diversas maneras: por ejemplo, utilizando una suerte de propaganda para desprestigiar a posibles candidatos al trono o facciones rivales en determinados textos

[70] ARCE, *op. cit.*, pp. 70-72.
[71] Un ejemplo de ello es el caso de la citada *Historia Wambae Regis*. Mayke De Jong sugiere que Julián de Toledo creó, a través de este relato, un "mundo gótico" que se encontraba amenazado por invasores extranjeros. Por lo demás, el texto habría servido para educar a las audiencias cortesanas acerca de las fronteras de este mundo gótico. Véase Mayke DE JONG, "Adding Insult to Injury: Julian of Toledo and his *Historia Wambae*", en HEATHER (ed.), *The Visigoths…*, pp. 386-387.
[72] KING, *op. cit.*, pp. 53-5 y 85-86.
[73] Para Ana M. Jiménez Garnica, este proceso tuvo su cénit durante el gobierno de Eurico (466-484), en la segunda mitad del siglo V. La autora sostiene que esta configuración en la que un personaje godo reunía atribuciones civiles y militares en su persona, para gobernar a godos y romanos en la Galia, surge del acuerdo establecido con el emperador Julio Nepote (474-475). Cfr. JIMÉNEZ GARNICA, *op. cit.*, p. 218.

o ejerciendo, a través de estas narraciones, un efecto disuasorio para aquellos que planeasen deponer a un monarca o complotar para ello. Desde esta perspectiva, se trataría de un modelo de cohesión vertical: una cohesión forzada que era aplicada de arriba hacia abajo, esto es, a partir de las clases dominantes o aquellas que ostentaban o participaban del manejo del aparato coercitivo del Estado.

- A nivel regional, los modelos literarios de las obras clasicistas grecolatinas permitieron a los visigodos formar parte de una tradición historiográfica e ideológica de prestigio que se había iniciado siglos atrás. Con ello, los eruditos del *regnum* pudieron crear y mantener una imagen frente a los demás reinos del Occidente post-romano y frente al imperio oriental, a través de la construcción de una narración que mezclaba elementos épicos e históricos (la defensa de Hispania frente a invasores, la conquista de todos los territorios de la península, las victorias frente a enemigos que los superaban en número, la supresión de rebeliones, entre otros temas). En esta construcción, los relatos de campañas militares y enfrentamientos entre los visigodos y sus enemigos estuvieron basados en las descripciones de acontecimientos bélicos de los textos tardo-romanos y, posiblemente, clásicos.

- Con respecto a la recepción de esta historiografía militar tardo-romana en las obras que hemos analizado, podemos decir que, más allá de que ellas son deudoras de esta tradición romana, cada una adaptó tal tradición a su propio estilo y necesidades. Por ejemplo, la *Crónica* del Biclarense presenta la mayoría de los elementos del género: campañas militares, triunfos sobre los adversarios, captura de urbes y tesoros, etc. Además de eso, también ha buscado una comparación casi continua entre los reyes visigodos y los emperadores orientales, lo que la convierte en un relato muy interesante.

Por el contrario, las obras históricas de Isidoro de Sevilla describen varios de estos acontecimientos militares que tuvieron lugar en el *regnum Visigothorum* pero sin ofrecer tales detalles. Como hemos mencionado, el Hispalense deseaba crear narraciones resumidas sobre los hechos de los godos, resaltando sus errores y aciertos, como así también ofrecer un modelo de gobernantes “malos” y “buenos”. Su labor fue realizada por

encargo de los reyes Sisebuto y Suintila[74] (de allí la caracterización favorable que hace acerca de ellos, especialmente en cuanto a la derrota que esos monarcas ocasionaron a las tropas imperiales en el sur de Hispania).

Finalmente, la *Historia Wambae Regis* es la que demuestra mayor influencia de las historias clásicas. Muchos de los elementos característicos de este género están presentes en la narración: el tema militar, el ejército local o protagonista que actúa contra un usurpador, la escasa lealtad de las fuerzas enemigas y su cobardía y, finalmente, las caracterizaciones del otro (en este caso, los francos) con tono despectivo.

En síntesis, la cultura letrada, evidenciada en esta ocasión a través de los textos históricos romanos, tuvo una significativa importancia en la conformación ideológica del reino visigodo. En concreto, se planteó una serie de apropiaciones de modelos y elementos culturales imperiales, que fueron modificados y adaptados al entorno político del momento en que fueron compuestos cada uno de los relatos analizados. La importancia de estos procesos radica en su utilización, por parte de las esferas gobernantes del *regnum*, para consolidar sus respectivas posiciones o crear tradiciones de prestigio, siempre con un tono propagandístico.

[74] MARTÍN, *op. cit.*, pp. 199-200.

# CULTURA LETRADA E IDENTIDADES SOCIALES EN BIZANCIO: NOTAS DE LECTURA SOBRE *PARASTÁSEIS SÝNTOMOI CHRONIKAÍ* Y *PATRIA KŌNSTANTINOUPÓLEŌS*

**Pablo UBIERNA**

(CONICET-UBA-UNIPE)

Los *Patria de Constantinopla* (Πάτρια Κωνσταντινουπόλεως) conforman un conjunto de textos que se ha transformado, desde hace más de un siglo, en uno de los productos literarios bizantinos más asombrosos. Su estudio aún tiene mucho para decirnos sobre el tema que hoy nos ocupa, la cultura letrada y las identidades sociales de aquellos grupos que los redactaron, de aquellos que finalmente los recopilaron y de aquellos a quienes estaban dirigidos.

Esos *Patria de Constantinopla* son una colección de anécdotas sobre los edificios de la capital. Tal como han llegado hasta nosotros, dichos textos son el resultado de una compilación del siglo X pero que recogen materiales muchos más antiguos[1]. El estudio del origen de algunos de esos materiales, así como las condiciones y razones para tal recopilación conforman el propósito de estas páginas.

Hagamos, primero, una breve reseña de aquellos libros que encuentran su lugar en nuestra obra[2]. El primer libro de los *Patria* recoge el relato que corresponde al género literario que da nombre a toda la compilación: *Patria* refiere, de hecho, a la historia del suelo natal y así fueron

[1] T. PREGER (ed.), *Scriptores Originum Constantinopolitanarum*, Leipzig, Teubner, 1901-7, 2 vols.

[2] Para una breve introducción, que seguimos en esta presentación incial, ver Albrecht BERGER (ed.), *Accounts of Medieval Constantinople. The Patria*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2013, pp. VII-XVII.

denominadas tradicionalmente las historias locales; recién en el s. IV se asocia ese tipo de textos con los relatos legendarios. Sólo una de ellas nos ha llegado, el relato de Hesiquio de Mileto sobre la antigua Byzantion, la parte VI de una *Historia Universal* que no ha sobrevivido[3]. Esos *Patria* de Byzantion refieren la historia de la ciudad desde sus orígenes hasta el reinado de Constantino (y la fundación de la nueva ciudad).

El segundo libro de la compilación del s. X incorpora (de manera directa o por medio de un fuente intermedia) un texto conocido, la *Parastáseis Sýntomoi Chronikaí* (Παραστάσεις σύντομοι χρονικαί). Se trata de "breves exposiciones históricas", de muy diversa extensión (algunas realmente cortas, otras más largas) sobre los edificios y monumentos de la capital, compuesto por diversos autores anónimos, probablemente en el s. VIII (aunque la fecha ahora está en discusión, como veremos) y que comienza con el reinado de Justiniano II. El texto está escrito en un estilo complejo y hasta confuso que torna su estudio una tarea ardua. Estas breves noticias históricas se concentran en la interpretación del significado de las esculturas clásicas (tanto griega como romana) que se encontraban por doquier en la capital durante la Antigüedad tardía, asumiendo inicialmente su redacción en el s. VIII. El texto no se interesa en una descripción de los monumentos sino, como acabamos de decir, en toda una serie de interpretaciones alegóricas sobre el verdadero (y oculto) significado de ese amplio conjunto de piezas, clásicas (y paganas). Estas habían sido llevadas a la capital desde diversos lugares del imperio y su significado, tras varios siglos de cristianismo oficial, se escaparía a todos aquellos que no tuvieran una educación clásica.

Un tercer texto incorporado a la redacción final de los *Patria* es el *relato* sobre la construcción de Santa Sofía durante el reinado de Justiniano I. Tal *relato* comprende una mezcla de datos históricos y legendarios (de difícil distinción interna). Compuesto, tal vez, poco después de la (re)construcción definitiva del templo en el s. VI, en la forma en que fue

[3] Focio, *Biblioteca*, cod. 69. Focio todavía tuvo acceso a la obra completa. Otro de sus textos, un compendio de biografías de hombres ilustres, fue también muy usado por Focio y es una de las fuentes más importantes de la *Suda*, el gran léxico enciclopédico bizantino del s. X.

recopilado en el s. X, la versión que nos ha llegado no puede ser previa al s. IX[4].

Como señalamos, estos tres textos fueron recopilados en el s. X en cuatro libros, por un único autor, en los mencionados *Patria de Constantinopla* (PC). El libro I de los PC tiene dos partes claramente diferenciadas: la primera incluye el citado texto de Hesiquio sobre los orígenes legendarios de *Byzantion* al que se suman unos capítulos sobre las construcciones llevadas a cabo por Severo y por Constantino. La segunda parte es una reelaboración de los capítulos finales de la obra del mismo Hesiquio. El libro II consiste en una serie de entradas sobre las estatuas de la capital de las que, más de la mitad, han sido tomadas de las *Parastaseis* mientras que el resto se puede datar de una época posterior (la segunda mitad del s. IX). El libro III de los PC trata sobre los edificios de Constantinopla y no parece haber recurrido a una fuente previa. El libro IV presenta, finalmente, el también mencionado *relato* de la construcción de Santa Sofía.

El texto presenta muchas aristas que no han sido del todo elucidadas, si bien recibió la atención de algunas importantes monografías[5]. En esta oportunidad, nuestra intención es centrarnos en, apenas, uno de sus componentes, las *Parastaseis Syntomoi Chronikai*. Como ha señalado recientemente Paolo Odorico en un importante artículo (cuyo valor no ha sido aún totalmente asimilado por la crítica), el alcance del texto que llamamos *Parastaseis* (es decir, aquellos capítulos de la edición de

[4] Las figuras de santos que aparecen, de acuerdo al relato, en los tímpanos de la Iglesia pueden ser fechados hacia el 886.

[5] En principio, debemos mencionar el libro de Gilbert DAGRON, *Constantinople imaginaire. Études sur le recueil des "Patria"*, París, PUF, 1984. Dagron otorga al texto de los *Patria* una unidad que, sin duda, no tuvo. El suyo es un libro, se ha dicho, brillante, evocativo y elusivo pero no necesariamente demostrativo. Cf. Paul MAGDALINO, "Generic Subversion? The Political ideology of urban Myth and apocalyptic prophechy", en Dimiter ANGELOV y Michael SAXBY (eds.), *Power and subversion in Byzantium. Papers from the Forty-third Spring Symposium of Byzantine Studies*, University of Birmingham, March 2010, Ashgate, Farnham, 2013, pp. 207-219. En el mismo año del libro de Dagron apareció la traducción anotada de las Parastaseis a cargo de Averil CAMERON y Judith HERRIN, *Constantinople in the early eight century*, Leiden, Brill, 1984. Ambos textos datan la redacción de las *Parastaseis* en el s. VIII. Finalmente, la obra de Albrecht BERGER, *Untersuchungen zu den Patria Konstantinupoleos*, Berlín, Habelt, 1988 completa el cuadro de los textos que, a mediados de la década de 1980, revisitaron el complejo universo de los *Patria*.

Preger que consideramos con ese título) debe ser reevaluado a partir de un nuevo estudio del manuscrito base de la edición, el *Parisinus graecus 1336*[6]. Detengámonos un instante en la argumentación de Odorico porque nos permitirá redefinir nuestro corpus de análisis. El texto nos ha llegado a través de dicho manuscrito *Par. Gr. 1336*, ff. 111-134, datado del s. XI. El relato, empero, sobrevive en gran medida (y con una forma reelaborada) en otro manuscrito, el *Par. Suppl. Gr. 607*, que fue editado independientemente por Max Treu unos años antes de la edición de Preger, razón por la cual es conocido como *Anonymus Treu*[7]. Se considera que ambos textos, el *Anonymus Treu* y los *Patria*, utilizaron un manuscrito derivado del mismo códex que dio origen al *Par. Gr. 1336*[8]. Ahora bien, el argumento de Paolo Odorico se centra en criticar la unidad del texto de las *Parastaseis* tal cual se presenta en la edición de Preger. Y esto lo hace a partir de un presupuesto metodológico que consideramos muy importante: si los autores que han estudiado el texto resaltan su carácter de "colección" de obras, de recopilación, Odorico señala que este tipo de organización del material debe ser estudiado a partir del análisis del manuscrito que lo contiene, de su estructura organizativa interna y no en función de los diversos *excerpta* que lo constituyen[9]. El erudito e inteligente argumento de Paolo Odorico comienza por estudiar el propio concepto de "colección" vigente en la época en la que Preger hizo su edición, para señalar aquellas cosas que el editor podía o no

[6] Paolo ODORICO, "Du recueil à l'invention du texte: le cas des Parastaseis Syntomoi Chronikai", *Byzantinische Zeitschrift*, 107/2 (2014), 755-784.
[7] Max TREU, *Excerpta Anonymi Byzantini ex codice Parisino Suppl. Gr. 607*, Programm des städtischen Gymnasiums zu Ohlau, 1880.
[8] Cf. Paul SPECK, "War Bronze ein knappes Metall? Die Legende von dem Stier auf dem Bus in den Parastaseis 42", *Hellenika*, 39 (1988), 3-17 para el establecimiento de un *stemma*, quizás el aporte mayor de este artículo de Speck, que ha sido cuestionado en sus considerandos más específicos. Cf. Michael WHITBY, "Recruitment in Roman Armies from Justinian to Heraclius (ca. 565-615)", en Averil CAMERON (ed.), *The Byzantine and Early Near East III. States, Ressources, Armies*, Princeton, The Darwin Press, 1995, pp. 61-124.
[9] Nos encontramos aquí con uno de los grandes aportes de P. Odorico, la autonomización de un tipo de literatura y su importancia en el perído mesobizantino. Cf. su artículo fundacional, "La cultura de la syllogè", *Byzantinische Zeitschrift*, 83 (1990), 1-23, que supone toda la reformulación del concepto de "enciclopedismo" a la que llevaron sus investigaciones. Cf. los diversos trabajos contenidos en Peter VAN DEUN y Caroline MACÉ (eds.), *Encyclopedic Trends in Byzantium? Proceedings of the international Conference held in Leuven*, 6-8 May 2009, Lovaina, Peeters, 2011.

percibir al interior del texto, Eso lo lleva a centrarse en el problema de la posible existencia de subtítulos dentro del manuscrito, elementos que nos permitirían una grilla de organización textual diferente. A partir de esto, Odorico propone una nueva división de las *Parastaseis* que nos parece altamente satisfactoria[10]. Según esta nueva organización, desde el f. 117 del ms. Par. Gr. 1336 comenzaría un nuevo texto (una colección de noticias organizada por un cierto Teodoro el Lector) que no tendría mucho que ver con esas *Parastaseis*. Estas no corresponderían sino a la primera parte de la versión editada por Preger (y que es aquella que, en el manuscrito, recibe el nombre de *Parastaseis Syntomoi Chronikai*), los capítulos 1-26. A ella continúa un texto que incluye *excerpta* sacados de obras diversas (y cuya compilación se relaciona con la figura del mismo Teodoro el Lector). En este punto nosotros fijaremos nuestra atención en esta ocasión, esto es, en los primeros veintiséis capítulos de la edición de Preger. Por lo mismo, abandonaremos en principio el resto de la argumentación de Odorico, que estudia un problema capital como son las razones que llevaron a copiar ambos textos, uno a continuación del otro, en el s. X y a incluirlos (junto a obras muy específicas) en el mismo manuscrito. La obra resultante, a la manera de una colección de textos de diversa naturaleza histórica, quizás estaría en la base para la redacción de una obra cronística de algún tipo[11]. Este tipo de recopilación utilitaria de narraciones es lo que responde claramente a la "cultura de la *syllogè*" descripta por Odorico en diversas oportunidades.

Ahora bien, creo que hay algunos aspectos sobre los que debemos detenernos para una evaluación de conjunto del texto. Por un lado, la distinción de Odorico es importante para señalar que, tal vez, debamos poner bajo el título de *Parastaseis* sólo los primeros veintiséis capítulos de

[10] El análisis de Odorico se centra en el cambio en la organización del relato a partir del f. 117, que daría comienzo a un nuevo texto. El artículo de este especialista trae una reproducción del f. 116v (en donde terminaría el texto de las *Parastaseis* propiamente) y del 117. Si bien la reproducción es buena, el cotejo del manuscrito (accesible en línea en el sitio de la BNF) no hace sino confirmar la brillante propuesta de Odorico. El cambio de encabezado a principios del capítulo 27, f. 117. fue consigado por Cameron y Herrin en su traducción pero sin llegar a las mismas conclusiones que Odorico. Cf. CAMERON y HERRIN, *op. cit.*, p. 89, nota 1.
[11] Subsidiariamente, Odorico se ocupa también de explicar las razones que habría tenido Preger para excluir el *Anonymus Treu (Par. Suppl. gr. 607)* como testimonio en su edición de las *Parastaseis*.

la edición de Preger. Esto no supone, por un lado, que aquello que continúa tenga relación con el texto previo (sin duda la tenía para el copista o quien encargara el manuscrito ya que los puso uno a continuación del otro) sino, por el otro, que también pudiera haber una relación interna. Esto es, el copista de las "exposiciones históricas" ya podría haber tenido delante suyo diversos textos de compilaciones como la de Teodoro el Lector (que aparecería a partir del capítulo 27). De la misma forma, lo que sigue a partir del capítulo 44 sería tomado de una compilación realizada por un cierto Papías, lo que nos lleva a la segunda mitad del s. IX (por menciones internas) como *terminus post quem* y fines del s. X (el de la copia del Par. gr. 1336) como *terminus ante quem*. Esto no implica que se pueda mantener una redacción en el s. VIII para una o diversas fuentes que componen el conjunto final, obra de un editor que puso juntamente toda una serie de noticias (para la posible elaboración de una obra histórica, como dijéramos) sobre los orígenes de Constantinopla y sus monumentos.

Tras estas aclaraciones sobre el texto que nos ocupa[12], pasemos ahora a nuestro tema. Los primeros veintiséis capítulos de la edición de Preger obtienen, con esta redefinición, una identidad mucho más clara ya que se trata en su totalidad de noticias sobre los "monumentos" de la capital[13]. En ellos estaría el eje unificador (los monumentos, básicamente estatuas) de la ciudad, así como en la presencia de filósofos (cuyo lugar se intensificará en la relectura de los *Patria*) y en los estertores tardíos del espectáculo del circo y sus facciones. Este conjunto de aspectos abrió la

[12] Esta redefinición de la extensión de las *Parastaseis* nos separa, en principio, del análisis llevado adelante recientemente por B. ANDERSON, "Classified knowledge: the epistemology of statuary in the *Parastaseis Syntomoi Chronikai", Byzantine and Modern Greek Studies*, 35 (2011), 1-19. Este trabaja sobre la base de la unidad del texto a partir de la edición de Preger y, sobre todo, de la traducción anotada de Cameron y Herrin (quienes, sin embargo y como ya hemos dicho, mencionaban la cesura a partir del f. 117).

[13] En la edición de Preger, el texto continúa con los caps. 27-28 (Historia del *Chartularios* Himerios), 29-36 (sobre las estatuas de emperadoras), 37-43 ("Theamata", sobre las cosas dignas de ver, por extensión espectáculos), 44-44ª (*excerpta* sacados del texto de un cierto Papías), 45-65 (sobre las actividades de algunos emperadores y la leyenda de la conquista de Constantino) y, finalmente, caps. 66-89 sobre diversos monumentos presentados de manera desordenada.

posibilidad de que muchos entendieran las *Parastaseis* como un texto de nostalgia y también, eventualmente, de crítica al poder imperial[14].

En su conjunto, entonces, *Parastaseis* es una obra que reseña los monumentos de la capital y, en especial, sus estatuas. En un principio (en tiempos de Preger) no se dio valor literario al texto, lo que continuó hasta la década de 1960, cuando todavía era considerado un producto que recogía impresiones populares sobre Constantinopla[15]. Pero ya desde la traducción de Cameron y Herrin se lo entiende, por el contrario, como una elaboración de la burocracia constantinopolitana[16]. Esa idea de pertenencia a dicha burocracia, Anderson la consigna en su artículo como una identificación con las viejas familias de la élite de la capital, opuestas al arribismo de los nuevos cuadros llegados en tiempos del iconoclasmo[17]. Este es, básicamente, el argumento negado por Paolo Odorico: si aceptamos el *stemma* producido por Paul Speck a partir de la edición de Preger (algo sobre lo que hay consenso), el manuscrito Par. gr. 1336 conserva la forma original del modelo al que copió (que podría ser tanto el arquetipo del *dossier* o bien la fuente de la cual se sacaron las noticias históricas sobre Constantinopla). En efecto, todo el manuscrito es un texto que recoge obras históricas para servir eventualmente, como hemos dicho, a la redacción de una nueva narración histórica. Entre ellas (y presentes al final del manuscrito) se encuentra un epítome histórico tomado de las obras de Jorge Syncellos y de Teófanes, que pondría el origen de la redacción del texto en la segunda mitad del s. IX (como pronto y no en el VIII como producto de la oposición a la renovación de cuadros administrativos durante el iconoclasmo)[18].

Tomaremos entonces el conjunto de textos, con el título de Παραστάσεις σύντομοι χρονικαί, se encuentran entre los ff. 111 y

[14] Básicamente, en la obra de Dagron no se distingue, al interior del conjunto de menciones imperiales, aquellas relacionadas a Constantino (favorables) de aquellas relativas sus continuadores (menos favorables). Cf. MAGDALINO, *op. cit.*, p. 211.

[15] Cyril MANGO, "Antique Statuary and the Byzantine beholder", *Dumbarton Oaks Papers*, 17 (1963), 53-75.

[16] Además de la obra de Cameron y Herrin, ver Ihor ŠEVČENKO, "The search for the past in Byzantium around the year 800", *Dumbarton Oaks Papers*, 46 (1992), 279-293.

[17] ANDERSON, *op. cit.*, p. 3.

[18] Además del texto de Odorico ya citado, véase también E. KIAPIDOU, "The Titling of Byzantine Historiographical Texts", *Medioevo Greco*, 16 (2016), 119-143.

134 del *Par. gr. 1336*. Esta compilación dataría, por lo menos, de la segunda mitad del s. IX. Aunque ella vehiculiza, naturalmente, elementos previos no podemos situarla con anterioridad a esa fecha. Ahora bien, ¿encontramos algún elemento unificador que pudiera haber llevado, más allá de la mera recopilación de notas históricas, a la inclusión de tales escritos dentro de un mismo *dossier*? ¿Qué información podemos sacar de esos primeros capítulos, que nos permita hacernos una idea de los grupos sociales que estarían detrás de su redacción original?

Comencemos por una descripción del contenido. Los capítulos 1-26 son descripciones, básicamente, de monumentos de la capital (y de las maravillas que se manifestaron a través de ellos). Las menciones que, en estos capítulos, encontramos en relación con los emperadores del siglo VIII (de la dinastía Isauria) son favorables y no aparecen ataques contra éstos (algo que encontraremos en otras redacciones posteriores del relato). Estos cambios operados en *Parastaseis* en redacciones posteriores (y que como hemos señalado, "completan" la edición de Preger) nos permitirán sumar argumentos a la tesis de Paolo Odorico sobre el texto, esto es, los primeros capítulos (1-26) presentan un discurso político diferente al que nos entrega la tradición posterior ya que si el texto –por más que contenga claramente información previa[19]– debe ser datado de mediados del s. IX, lo que podría corresponder a tiempos del segundo iconoclasmo. Aunque estoy hilando muy finamente, lo reconozco, creo que podemos encontrar algunos indicios que apuntalen esta hipótesis.

Veamos algunos ejemplos. La fundación de iglesias y el desarrollo de barrios en Constantinopla se relaciona con la lucha contra los arrianos a lo largo del siglo IV. Ejemplo de ello aparece en el cap. 1 sobre la iglesia de San Mocius, en la cual los arrianos celebraban la liturgia bajo licencia de Teodosio I y en la que fueron asesinados muchos de ellos. Esta iglesia sería reconstruida, nos dice el texto, en tiempos de Justiniano I. Esta descripción nos ofrece dos aspectos interesantes. Por un lado, los arria-

[19] Son constantes en el texto las referencias del compilador a sus fuentes y la necesidad de compulsarlas. Así, por ejemplo, en el cap. 6, al relatar la historia de una estatua que (en circunstancias no esclarecidas) había sido llevada por Cosroes a Persia, lugar en donde era adorada, dice "Ζήτει ἱστορίαν ἐξαίσιον" ("confirmar este relato extraordinario"). De la misma manera, en el capítulo 24 se hace mención a las cosas que el compilador "no encontró en forma escrita" sino que lo escuchó de "hombres que tienen la experiencia del registro escrito".

nos son presentados como una herejía contra la que se lucha y no como un epítome de toda desviación teológica y, en ese plano, asimilables a los iconoclastas. Si bien, en medio de la discusión sobre las imágenes, el arrianismo fue concebido como el *typos* de toda herejía, en este caso aparece como el recuerdo histórico de una desviación ideológica de la época del origen de la ciudad, contra la cual se luchó, legisló y edificó (para vaciar de sentido la utilización arriana de ciertos espacios)[20]. Las iglesias destruidas por la cólera divina fueron reedificadas, nos dice el texto, en tiempos del emperador Justiniano. Por otro lado, el final de este capítulo trae la mención a una fuente que comentaba la misma noticias (de un cierto "Marcelo el Lector", Μάρκελλος ἀναγνώστης), quien falsamente ("ἐν δόλῳ") habría anunciado que la iglesia colapsó en el segundo año de León III, 718. Este es llamado por su nombre de pila (Κόνωνος) lo que es muy común en aquellos textos apocalípticos que recuperan la figura de León el Isaurio como el emperador victorioso sobre los ismaelitas. De tal manera, adjudican al soberano una función específicamente militar, característica del Último Emperador en la tradición del *Apocalipsis del Pseudo-Metodio* (tanto siríaco como en sus diversas redacciones griegas), cuyo nombre de pila, según la *Daniel Diegesis* de principios del siglo IX, comenzaría con la letra *kappa*[21]. Con ello, este primer capítulo de *Parastaseis* termina enfrentando una tradición literaria opuesta a los emperadores iconoclastas y que circulaba con el nombre de

[20] Para los usos posteriores del arrianismo en relación con el iconoclasmo, cf. David M. GWYNN, "From Iconoclasm to Arianism: The Construction of Christian Tradition in the Iconoclast Controversy", *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 47 (2007), 225-251.

[21] Cf. Klaus BERGER, *Die griechische Daniel-Diegese. Eine altkirliche Apokalypse. Text, Übersetzung und Kommentar*, Leiden, Brill, 1976, cap. 5:7, p. 13. Hay una diferencia en la tradición manuscrita de la *Daniel-Diegese*. Uno de los manuscritos en que nos ha llegado el texto no menciona la K sino la H (¿de Heraclio?) o bien la T como inicial del nombre. Esto último llevó a diversos especialistas a pensar en Teodosio II. Cf. Wilhelm BOUSSET, "Beiträge zur Geschichte del Eschatologie", *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 20 (1900), 103-290; idea retomada por Cyril MANGO, "The Life of Saint Andrew the Fool Reconsidered", *Rivista di Studi Bizantini e Slavi*, 2 (1982), 297-313. La mención de los emperadores a partir de la letra con la que comienza su nombre es, también, recurrente en otro ejemplo de literatura visionaria, la tradición sibilina. Para una discusión general de la tradición manuscrita, cf. Pablo UBIERNA, "L'apocalyptique byzantine au début du IXe siècle", en Michel KAPLAN (ed.), *Monastères, images, pouvoirs et société à Byzance*, París, Publications de la Sorbonne, 2006, pp. 207-221 y Andras KRAFT, "The Last Roman Emperor topos in the Byzantine Apocalyptic Tradition", *Byzantion*, 82 (2012), 213-257.

"Marcelo el lector", cuyo cargo (ἀναγνώστης) podría ser relacionado con los escalones bajos de la administración[22]. Y lo hace no sólo negando la información de esa fuente sino recordando que León el Isaurio es Konôn. Es interesante notar aquí que, cuando en el capítulo 5d de *Par.*, el mismo León III es presentado como irracional ("ἀλόγιστον"), epíteto común en siglos posteriores para designar a los iconoclastas, toda esa sección del texto fue "suplementada" en la edición por el texto de *Par.*, tal como nos llega en los manuscritos de los *Patria* –que son posteriores, como hemos visto[23]–.

El capítulo 3 nos señala que la muralla occidental, parte en la que se encuentran las grandes puertas, fue restaurada por "León el Grande y Piadoso" ("τὰ δὲ τείχε τῆς δύσεως τῶν μεγάλον πορτῶν ἐπὶ Λέονος τοῦ μεγάλου καὶ εὐσεβοῦς")[24].

El capítulo 15 menciona, de una manera neutra, que el emperador reinante ("ἐν τοῖς ἡμετέροις χρόνοις") mudó una serie de estatuas a la iglesia de San Mammas[25]. Quien tuvo una relación particular con esa iglesia fue, justamente, Constantino V, que utilizó la orilla europea del Bósforo (en donde se encuentra tal iglesia) como base militar. Tanto el palacio como el hipódromo ubicados en ese sitio fueron lugar de persecución de iconódulos[26].

El capítulo 16 trae un relato sobre el emplazamiento de la Vera Cruz, que habría sido ubicada por Constantino en el foro asociado a él junto a dos estatuas, la suya y la de santa Elena, al lado de sendas esta-

---

[22] Primero un laico, después un clérigo en órdenes menores, el "lector" leía la Epístolas durante la liturgia en la catedral. Su número era considerable ya que Justiniano intentó limitarlo a ciento diez y Heraclio posteriormente a ciento sesenta. Cf. art. "Anagnostes", en *Oxford Dictionary of Byzantium*, Nueva York-Oxford, Oxford University Press, 1991, vol. 1, p. 84.

[23] Cf. CAMERON y HERRIN, *op. cit.*, pp. 177-178.

[24] El uso de "piadoso" pareciera reflejar la mención a un emperador reinante, por lo menos en la fuente original que el texto retoma sin cambiar (lo que es de mencionar). El texto señala a continuación a "Leo y Constantino", asociados en las reparaciones de las murallas (lo que efectivamente ocurrió en 720). Preger considera, erróneamente, que se trata de León I. Cf. CAMERON y HERRIN, *op. cit.*, pp. 170-171.

[25] Para la ubicación de la iglesia y, en general, como guía para toda la topografía constantinopolitana, cf. Raymond JANIN, *Constantinople byzantine*, París, Institut d'Études Byzantines, 1964, pp. 473-74.

[26] La versión del texto incluida en *Patria* (II.100, p. 205) omite directamente la historia y la implícita mención a Constantino V.

tuas de ángeles. La discusión sobre este capítulo ha sido larga y compleja en la bibliografía[27]. Tal discusión ha llegado al interesante punto de relacionar ese conjunto de imágenes no con Constantino y Elena sino con la divulgación de la leyenda de Elena como descubridora de la Vera Cruz[28]. Ahora bien, esa bibliografía no ha tratado de dilucidar ni el momento efectivo del emplazamiento de dichas estatuas (lo que es, naturalmente, muy difícil de precisar) ni la razón de su rescate en este capítulo. Más allá de la vocación por completar el catálogo de monumentos que pudiera tener el compilador, no deja de ser interesante que, siguiendo nuestra hipótesis de una redacción del texto en tiempos del primer Iconoclasmo y una recopilación durante el segundo, la centralidad de la Cruz en la devoción iconoclasta (junto con la eucaristía) daría a ese emplazamiento (y a su inclusión en el relato) un lugar particular en la memoria iconoclasta[29].

## Conclusión

La discusión sobre *Parastaseis* en los últimos años ha estado, como hemos dicho, centrada en la oposición entre Anderson y Odorico. Creo que las razones esgrimidas por este último son fundadas al señalar la no unicidad del texto (tal como nos ha llegado) y plantear que los que llamamos *Parastaseis* debe reducirse a los capítulos 1-26. Si bien esto invalida la hipótesis general de Anderson, creo que todavía puede decirse algo que aporte novedades en ambos sentidos y, de esta manera, σῴζειν τὰ φαινόμενα. Por un lado, la obra es, evidentemente, producto de un trabajo de recopilación (a partir de fuentes escritas y orales) realizado por letrados relacionados no sólo con la capital sino con la corte. Ahora

[27] Cf. CAMERON y HERRIN, *op. cit.*, pp. 192-193.

[28] Robert WILKEN, *The Land called Holy. Palestine in Christian History and Thought*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1992, pp. 98-99; William H.C. FREND, *The Archaeology of Early Christianity. A History*, Minneapolis, Fortress Press, 1996, pp. 1-10 y Jan Willem DRIJVERS, *Helena Augusta. The Mother of Constantine the Great and the Legend of her finding of the True Cross*, Nueva York, Brill, 1992, IDEM, "Helena Augusta: Cross and Myth. Some new Reflections", *Millennium*, 8 (2011), 125-174.

[29] Lo mismo puede decirse para el capítulo 23 sobre la proliferación de cruces en diversas locaciones.

bien, ¿podemos decir con Anderson que se trataba de grupos refractarios a los *parvenus* llegados junto a los Isaurios? No nos parece así ya que las menciones que se hacen a los emperadores iconoclastas en esos capítulos (a los que debemos reducir el texto, siguiendo a Odorico) son decididamente favorables a ellos (así como el énfasis puesto en símbolos caros a la teología iconoclasta, como la cruz). Y esto contrasta aún más si consideramos la manera en la que *Parastaseis* fue recopilado en el s. X por los *Patria*, en los que ya estaba consagrada una lectura iconódula del pasado. Los mecanismos por los cuales se opera este cambio son dos: por un lado, la inclusión de menciones negativas a los iconoclastas; por otro, la supresión de alusiones positivas hacia ellos. Ahora bien, creo que hay un aspecto más para señalar y que apunta a favor de una redacción y recopilación del texto en tiempos iconoclastas (primer y segundo iconoclasmo, respectivamente). Se trata del asunto sobre el que habla el texto en sí mismo. Si las menciones históricas nos ofrecen una datación más o menos clara del relato (entre los ss. VIII y IX para ambos procesos), fueron esos siglos en los que podemos ubicar mejor la doble operación que se encuentra en la narración: por un lado, la necesidad de preservar una memoria de la capital después de más de un siglo de decadencia y en pleno proceso de reconstrucción por parte de los emperadores del primer iconoclasmo; por otro lado, la de relacionar los monumentos de la urbe con diversos personajes y actividades divinatorias. Todo ello es, si no evidente, por lo menos esperable en un universo ideológico que no ha sufrido todavía la supresión de diversas tradiciones intelectuales (desde la profecía popular hasta la filosofía natural), circunstancia que se dará con el triunfo definitivo de la nueva ortodoxia a mediados del siglo IX. Recordemos que uno de los ámbitos en cuales la profecía (y, por extensión, la adivinación) y la filosofía natural se reunían era en la práctica astrológica, actividad que vivió un postrero esplendor en la época iconoclasta[30].

Que los sectores encargados de llevar a cabo esas operaciones (los letrados cortesanos) fueran representantes de un grupo de viejas familias opuestas a los recién llegados es una mera suposición de Anderson, para

[30] Cf. Paul MAGDALINO, *L'Orthodoxie des astrologues. La science entre le dogme et la divination à Byzance (VIIe-XIVe siècle)*, París, Lethielleux, 2006, pp. 33-54.

nada necesaria en relación con el argumento. El acceso al poder por parte de León III, su consolidación, los trabajos de restauración de la capital, la reorganización legal y fiscal así como la recuperación militar que se dieron durante su reinado y el de su hijo Constantino V son razones suficientes como para que amplios sectores de la administración se plegaran a su gestión (que sin ellos hubiera sido imposible de concretar).

# ANASTASIO BIBLIOTECARIO Y LA CONDENA DEL PAPA HONORIO

**Adrián VIALE**[1]

(Universidad Pedagógica Nacional)

Corría el año 874. En medio de las continuas turbulencias de una siempre atareada burocracia pontifical que debía lidiar con la existencia

[1] Este trabajo, realizado en la Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, fue parcialmente financiado gracias al Power and Institutions in Medieval Islam and Christendom (PIMIC-ITN) Marie Curie Initial Training Network. La investigación recibió financiación del Séptimo Programa Marco de la Unión Europea (FP7/2007-2013) bajo acuerdo de financiación 316732. Agradezco a Michel Kaplan sus comentarios sobre la crisis fociana y a Pablo Ubierna la ayuda prestada para acceder a parte de la bibliografía. Para comodidad del lector, utilizo a continuación las siguientes abreviaciones: MGH, Epp. 7 = "Anastasii bibliothecarii epistolae sive praefationes" –Ernst PERELS y Gerhard LAEHR (eds.), *Monumenta Germaniae Historica. Epistolae Karolini Aevi. Tomus V*, Berlín, Weidmann, 1928, pp. 395-442–; NEIL = "Epistola Anastasii Bibliothecarii Sedis Apostolicae ad Iohannem Diaconum Urbis Romae", en Bronwen NEIL, *Seventh-Century Popes and Martyrs. The Political Hagiography of Anastasius Bibliothecarius*, Turnhout, Brepols, 2006, pp. 148-160; LEONARDI/PLACANICA = Claudio LEONARDI y Antonio PLACANICA (eds.), *Gesta sanctae ac universalis octavae synodi quae Constantinopoli congregata est. Anastasio Bibliothecario interprete*, Florencia, Sismel, 2012; ACO, ser. 2, I = Rudolf RIEDINGER (ed.), *Acta Conciliorum Oecumenicorum. Series Secunda, Volumen Primum. Concilium Lateranense a. 649 celebratum*, Berlín, De Gruyter, 1984; ACO, ser. 2, II = Rudolf RIEDINGER (ed.), *Acta Conciliorum Oecumenicorum. Series Secunda, Volumen Secundum. Concilium Universale Constantinopolitanum Tertium*, Berlín, De Gruyter, 1990-1992; ACO, ser. 2, III = Erich LAMBERZ (ed.), *Acta Conciliorum Oecumenicorum. Series Secunda, Volumen Tertium.* Concilium universale *Nicaenum secundum*, Berlín, De Gruyter, 2008-2016; Collectio Avellana = Otto GUENTER (ed.), *Epistulae Imperatorum Pontificum Aliorum inde ab A. CCCLXVII usque ad A. DLIII datae Avellana quae dicitur Collectio*, Praga, Tempsky, 1895-1898; COGD II.1 = *Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta. Editio Critica II/1. The General Councils of Latin Christendom from Constantinople IV to Pavia-Siena (869-1424)*, Turnhout, Brepols, 2013.

de dos imperios cristianos, Anastasio, Bibliotecario de la sede romana, se abocaba laboriosamente a la traducción de un texto. Encargado de los archivos pontificales desde los años de Adriano II (867-872), Anastasio había sobrevivido en su puesto bajo el nuevo papa Juan VIII (872-882), de la misma manera que había sobrevivido a más de dos décadas de exposición pública en las altas esferas del poder romano: poniendo al servicio de la Iglesia el poder de su retórica, una vasta erudición y un tan profundo como infrecuente conocimiento del griego.

Como consecuencia de su activa participación en un concilio general que había tenido lugar en Constantinopla en los años 869-870, el Bibliotecario llevaba varios años traduciendo un conjunto de obras griegas para que su amigo Juan Diácono pudiera escribir, siguiendo la vieja tradición de la *Historia Tripartita* que algunos siglos antes habían producido Casiodoro y Epifanio Escolástico[2], una historia eclesiástica basada en buena parte en la obra de autores orientales. Este no era un trabajo aislado; formaba parte de un proyecto mayor de traducciones del griego al latín que consumiría buena parte del tiempo de Anastasio durante toda esa ajetreada década.

Explorando manuscritos griegos, el Bibliotecario había cruzado su camino con un conjunto de documentos que trataban sobre acontecimientos del siglo VII y se relacionaban en particular con la resistencia diotelita (la doctrina oficial en los días de Anastasio, que subrayaba que Jesús había tenido dos voluntades, la humana y la divina) a la imposición de un acuerdo, o al menos una tregua, con los poderosos grupos monotelitas (doctrina herética en tiempos del Bibliotecario, que afirmaba que Jesús había tenido una sola voluntad, que era a la vez divina y humana). Entre estos textos, Anastasio encontró las defensas que, a principios de la década del 640, el papa Juan IV (640-642) y Máximo el Confesor habían hecho del papa Honorio (625-638), acusado ya durante aquellos años de haber practicado un lenguaje monotelita y condenado como herético un par de generaciones más tarde durante el tercer concilio de Constantinopla (680-681). Aquel célebre concilio ecuménico, convocado

[2] *Cassiodori-Epiphanii Historia ecclesiastica tripartita. Historiae ecclesiasticae ex Socrate, Sozomeno et Theodorito in unum collectae et nuper de Graeco in Latinum translatae libri numero duodecim* (ed. de W. JACOB y R. HANSLIK), Viena, Holder-Pichler-Tempsky, 1952.

bajo la autoridad del emperador Constantino IV (668-685), había significado un enorme triunfo para el diotelismo, así como el principio del fin del partido monotelita, y como tal había sido aceptado inmediatamente por la Iglesia romana. Anastasio se detuvo en particular en estas defensas porque servían a propósito de un problema que tal vez llevaba años meditando: la cuestión de Honorio, la condena como herético, nada menos que en un concilio ecuménico, de quien había sido líder de la Iglesia romana. Las breves palabras que Anastasio dedica a esta cuestión son el objeto de este estudio. Su finalidad es realizar un análisis que parta del contexto particular en que trabajaba el Bibliotecario, intentando explicar por qué Anastasio parece haber sentido, a contrapelo de la historia, la imperiosa necesidad de defender al antiguo Papa.

## Anastasio Bibliotecario: el hombre y su obra

No conocemos con exactitud cuándo nació y murió Anastasio Bibliotecario. Se considera que habría nacido entre las primeras dos décadas del siglo IX y se conjetura que habría muerto hacia el año 879[3]. Su lengua materna habría sido el latín, pero habría conocido el griego desde muy temprano, aprendiéndolo tal vez en alguno de los tantos monasterios en que aún era posible hacerlo en la Roma de su época[4]. A Anastasio le tocó vivir tiempos interesantes: su actuación política cubre un arco de tres décadas y ha llamado la atención tanto como su obra literaria. Su obra pública fue muy contradictoria, al punto que aún durante el siglo XIX se discutía si el Anastasio que aparecía en las fuentes era una o dos personas. El primero se había enemistado con el pontífice León IV (847-855) y había sido excomulgado durante la primera mitad de la década del 850. Sería más tarde obispo romano durante algunos días del año 855, pasando a la historia como anti-Papa de Benedicto III (855-858). Había sido en fin excomulgado nuevamente hacia el año 868 por su relación con los asesinos de la esposa y la hija del papa Adriano II. El otro había

[3] Paul DEVOS, "Anastase le Bibliothécaire. Sa contribution à la correspondance pontificale. La date de sa mort", *Byzantion. Revue internationale des études byzantines*, 32 (1962), 97-115.
[4] Jean-Marie SANSTERRE, *Les moines grecs et orientaux à Rome aux époques byzantine et carolingienne (milieu du VIe s.–fin du IXe s.)*, Bruselas, Palais des Académies, 1983.

sido Bibliotecario romano, enviado diplomático, imprescindible colaborador de tres Papas y prolífico traductor de obras griegas al latín. No fue sino hasta la monumental obra de Josef Hergenröther sobre el patriarca Focio[5] y el más tardío libro de Arthur Lapôtre sobre Anastasio[6], que se llegó a la conclusión de que ambos personajes habían sido uno solo[7].

La labor letrada del Bibliotecario lo ha llevado a compartir cartel historiográfico con señeras torres intelectuales de su época, como Hincmaro de Reims y Focio de Constantinopla[8]. Su función como redactor de cartas pontificales[9] e imperiales[10] ha llamado la atención de los historiadores; su trabajo literario fue tempranamente destacado, al punto de

[5] Josef HERGENRÖTHER, *Photius, Patriarch von Constantinopel. Sein Leben, seine Schriften und das griechische Schisma*, Ratisbona, Manz, 1867, vol. II, pp. 228-241.

[6] Arthur LAPÔTRE, *De Anastasio Bibliothecario sedis apostolicae*, París, Picard, 1885, pp. 5-32. Ver también Ernst PERELS, *Papst Nikolaus I. und Anastasius Bibliothecarius. Ein Beitrag zur Geschichte des Papsttums im Neunten Jahrhundert*, Berlín, Weidmann, 1920, pp. 317-322.

[7] La actual biografía de referencia fue escrita hace ya más de medio siglo por Girolamo ARNALDI, "Anastasio Bibliotecario", en *Dizionario biografico degli italiani, III Ammirato–Arcoleo*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1961, pp. 25-37, retomada con algunas pocas modificaciones y una actualización bibliográfica para la *Enciclopedia dei Papi*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 2000, vol. I, pp. 735-746. En este trabajo me he servido además de dos tesis de doctorado inéditas: Giulia CÒ, *Vescovi, re, imperatori: Anastasio Bibliotecario tra Occidente e Oriente* (Università di Trento y Universität Innsbruck, 2015) y Réka FORRAI, *The Interpreter of the Popes. The Translation Project of Anastasius Bibliothecarius* (Central European University, Budapest, 2008).

[8] Más allá de la evidente desventaja que parece haber tenido Anastasio por un desconocimiento de la tradición clásica que, en alguien como Focio, aparecía como natural: Albert SIEGMUND, *Die Überlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinische Kirche bis zum Zwölften Jahrhundert*, Múnich, Filser, 1949, p. 192.

[9] LAPÔTRE, *op. cit.*, pp. 99-126; PERELS, *op. cit.*; Nelly ERLT, "Diktatoren frühmittelalterlicher Papstbriefe", *Archiv für Urkundenforschung*, 15 (1938), 83-132; DEVOS, *op. cit.*; Dietrich LOHRMANN, *Das Register Papst Johannes' VIII. (872-882). Neue Studien zur Abschrift Reg. Vat. I, zum verlorenen Originalregister und zum Diktat der Briefe*, Tübingen, Verlag, 1968, pp. 239-258.

[10] Walter HENZE, "Ueber den Brief Kaiser Ludwigs II. an den Kaiser Basilius I.", *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde*, 35 (1910), 661-676. Ver ERLT, *op. cit.*, pp. 128-132, con comentarios sobre el debate producido a principios del siglo XX a partir de la obra de Arthur KLEINCLAUSZ, *L'Empire carolingien. Ses origines et ses transformations*, París, Rousseau, 1902, pp. 441-487. Ver también los comentarios realizados a su propia traducción al italiano en Girolamo ARNALDI, "Impero d'Occidente e Impero d'Oriente nella lettera di Ludovico II a Basilio I", *La cultura*, 1 (1963), 404-424. El artículo de Steven FANNING, "Imperial Diplomacy between Francia and Byzantium: The Letter of Louis II to Basil I in 871", *Cithara*, 34/1 (1994), 3-17, hace un buen análisis de la carta sin introducirse en el problema de la autoría del texto.

que, durante la época moderna, se lo llegó a considerar el autor de nada menos que el *Liber Pontificalis* romano[11]. Pero Anastasio sobresale entre sus contemporáneos por una habilidad inusitada: su conocimiento del griego, aptitud cada vez más infrecuente en los territorios que habían alguna vez pertenecido a la Italia bizantina[12]. Esta capacidad le permitió llevar a cabo un erudito programa de traducción anclado en una estrategia que perseguía a la vez objetivos políticos, ideológicos y pastorales[13].

En primer lugar, debemos a Anastasio traducciones al latín de las actas del segundo concilio de Nicea (787)[14] y del cuarto concilio de Constantinopla (869-870)[15], testimonios invalorables de acontecimientos claves que definieron la relación entre las Iglesias romana y constantinopolitana (en particular el segundo, que solo sobrevive en su traducción). Le debemos además la traducción del griego al latín (retrotraducción de originales latinos, en algunos casos) de una serie de obras, en particular

[11] Ya en la *editio princeps* de principios del siglo XVII: Johannes BUSAEUS (ed.), *Anastasii, S. R. E. Bibliothecarii Historia, De Vitis Romanorum Pontificum*, Mainz, Albini, 1602. Ver sobre el tema Girolamo ARNALDI, "Come nacque la attribuzione ad Anastasio del 'Liber Pontificalis'", *Bulletino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano*, 75 (1963), 321-343.

[12] Su conocimiento del griego no era perfecto, pero "unter Blinden ist der Einäugige König", como afirma Harold STEINACKER, "Die römische Kirche und die griechischen Sprachkenntnisse des Frühmittelalters", *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung*, 62 (1954), p. 59.

[13] Wilhelm WATTENBACH, Wilhelm LEVISON y Heinz LÖWE, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. IV, Die Karolinger vom Vertrag von Verdum bis zum Herrschaftsantritt der Herrscher aus dem sächsischen Hause Italiens und das Papsttum*, Weimar, H. Böhlaus Nachf, 1963, p. 466; ARNALDI, "Anastasio Bibliotecario"; Girolamo ARNALDI, "Anastasio Bibliotecario, Carlo il Calvo e la fortuna di Dionigi l'Areopagita nel secolo IX", en *Giovanni Scoto nel suo tempo. L'organizzazione del sapere in età carolingia*, Spoleto, Centro Italiano di Studi Sull'Alto Medioevo, 1989, pp. 513-536; Claudio LEONARDI, "L'agiografia romana nel secolo IX", en *Hagiographie, cultures et sociétés. IVe-XIIe siècles*, París, Études Augustiniennes, 1981, pp. 471-490; Claudio LEONARDI, "Anastasio Bibliotecario e le traduzioni dal greco nella Roma altomedievale", en Michael HERREN y Shirley Ann BROWN (eds.), *The Sacred Nectar of the Greeks. The Study of Greek in the West in the Early Middle Ages*, Londres, King's College, 1988, pp. 277-296; Paolo CHIESA, "Traduzioni e traduttori a Roma nell'Alto Medioevo", en *Roma fra Oriente e Occidente*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2002, tomo I, pp. 479-487; Paolo CHIESA, "Le traduzioni in latino di testi greci", en *Lo spazio letterario del medioevo 3. Le culture Circostanti. Vol. I La cultura bizantina*, Roma, Salerno editrice, 2004, pp. 502-503.

[14] Edición en ACO, ser. 2, III.

[15] Edición en LEONARDI/PLACANICA. Ver también Claudio LEONARDI, "Anastasio Bibliotecario e l'ottavo concilio ecumenico", *Studi Medievali*, 8/1 (1967), 59-192.

(aunque no únicamente) hagiográficas[16]. Entre estas podemos encontrar las dos colecciones de textos que ya mencionáramos, dirigidas a su amigo Juan Diácono para la redacción de una historia eclesiástica que nunca se llevaría a cabo[17]. Anastasio ofreció a Juan una traducción de una selección de obras de Jorge Sincelo, Teófanes el Confesor y Nicéforo I, que circularían al final de manera independiente y que conocemos hoy bajo el nombre de *Historia Tripertita*[18]. Tradujo además los *Collectanea*, nombre que puso su primer editor[19] a un conjunto de obras relacionadas con la controversia monotelita del siglo VII, que sobrevive en un único manuscrito apenas algo más tardío[20].

[16] La lista de obras puede consultarse en "Anastasius Bibliothecarius", Benedetta VALTORTA (ed.), *Clavis Scriptorium Latinorum Medii Aevi. Auctores Italiae (700-1000)*, Florencia, Sismel, 2006, pp. 17-38. Si bien Anastasio realizó traducciones anteriores, la gran mayoría son posteriores al cuarto concilio de Constantinopla.

[17] La efervescencia intelectual de la corte romana en la época de Anastasio y Juan, en la base de estos proyectos, fue magistralmente comentada en un clásico artículo de Girolamo ARNALDI, "Giovanni Immonide e la cultura a Roma al tempo di Giovanni VIII", *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano*, 68 (1956), 33-89; ver también Girolamo ARNALDI, "'Giovanni Immonide e la cultura a Roma al tempo di Giovanni VIII': una retractatio", en Girolamo ARNALDI y Guglielmo CAVALLO (eds.), *Europa medievale e mondo bizantino. Contatti effettivi e possibilità di studi comparati*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1997, pp. 163-177.

[18] Carl DE BOOR (ed.), *Theophanis Chronographia. Volumen II, Theophanis Vitas. Anastasii Bibliothecarii Historiam Tripertitam. Dissertationem de Codicibus Operis Theophanei. Indices*, Leipzig, Teubner, 1885, pp. 31-346. Sobre la transmisión de esta obra ver Paolo CHIESA, Matilde CUPICCIA y Adele GALLI, "Anastasius Bibliothecarius", en Paolo CHIESA y Lucia GASTALDI (eds.), *La trasmissione dei testi latini del medioevo. Te. Tra. 2*, Florencia, Sismel, 2015, pp. 100-103; Réka FORRAI, "Anastasius Bibliotecarius and His Textual Dossiers. Greek Collections and their Latin Transmission in 9th Century Rome", en Stéphane GIOANNI y Benoît GRÉVIN (eds.), *L'Antiquité tardive dans les collections médiévales. Textes et représentations, VIe-XIVe siècle*, Roma, École Française de Rome, 2008, pp. 325-328.

[19] Jacques SIRMOND, *Anastasii bibliothecarii sedis apostolicae Collectanea. Quae in gratiam Ioannis Diaconi, cum Ecclesiasticam Historiam meditaretur, e Graecis versa concinnavit*, París, Cramoisy, 1620. Es la única edición completa de esta traducción de Anastasio y sobrevive en Patrologia Latina 129, col. 557-690, a través del tomo XIII de la *Bibliotheca Veterum Patrum* de Andrea Gallandi publicada en 1779, quien la tomó de una edición de la obra de Sirmond realizada en 1696 y reeditada en 1728. Tal edición incorporaba a su vez texto griego de una versión realizada en 1675 por François Combefi. Ver ahora ediciones parciales en Pauline ALLEN y Bronwen NEIL, *Scripta saeculi 7. Vitam Maximi Confessoris illustrantia: una cum latina interpretatione Anastasii Bibliothecarii iuxta posita*, Turnhout, Brepols, 1999 y el libro ya mencionado de Bronwen NEIL, *Seventh-Century Popes and Martyrs*.

[20] Parisinus Latinus 5095, copiado originalmente en la escuela catedralicia de Laon, hoy en la Biblioteca Nacional de Francia. Ver ALLEN y NEIL, *Scripta…*, pp. XXIV-XXVI.

La recopilación traducida por Anastasio[21] puede dividirse en tres partes. El primer segmento contiene documentos relacionados con la fase más álgida de la controversia monotelita, durante la década del 640: no solo escritos de Juan IV y Máximo el Confesor, sino también del papa Teodoro I (642-649). Una segunda parte, llamada tradicionalmente *Acta Martini*, se ocupa del papa Martín I (649-653), quien sería depuesto, condenado en Constantinopla y moriría exiliado. Estos documentos fueron producidos aparte de la colección: Anastasio los tradujo por pedido del obispo Martín de Narni (quien parece haber pensado que los textos se referían a Martín de Tours), tienen un prólogo propio[22] y circularon también de manera independiente[23]. Una tercera parte consta de documentos más tardíos, centrados en las tribulaciones de Máximo el Confesor y otros diotelitas[24].

El núcleo constitutivo[25] de la colección parece ser la primera parte: obras relacionadas con los años más críticos del debate monotelita. Esta sección, llamativamente la menos estudiada[26], es la que Anastasio consideraba más importante. Al menos eso se desprende de una lectura del

[21] Pueden encontrarse comentarios sobre los *Collectanea* en Max MANITIUS, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters. Erster Teil: von Justinian bis zur Mitte des zehnten Jahrhunderts*, Múnich, Beck, 1911, pp. 681 y 686; SIEGMUND, *Die Überlieferung...*, p. 190; Walter BERSCHIN, *Greek Letters and the Latin Middle Ages. From Jerome to Nicholas of Cusa. Revised and Expanded Edition*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 1988, pp. 166-167; Pietro CONTE, *Il sinodo lateranense dell'ottobre 649. La nuova edizione degli atti a cura di Rudolf Riedinger. Rassegna critica di fonti dei secoli VII-XII*, Ciudad del Vaticano, Pontificia Accademia Teologica Romana, 1989, pp. 393-400; NEIL, pp. 71-79; VALTORTA, *Clavis scriptorioum...*, pp. 20-22; FORRAI, "Anastasius Bibliothecarius...", pp. 321-325; Silvia DE BELLIS, "I Collectanea di Anastasio Bibliotecario. Inquadramento storiografico e nota sulla tradizione manoscritta", *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, 69/2 (2015), 419-435; Silvia DE BELLIS, "Cultura teologica e ideologia nei Collectanea di Anastasio il Bibliotecario, con l'edizione critica e il commento del dossier documentario per Giovanni Immonide", *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre*, 19/2 (2015).
[22] MGH, Epp. 7, pp. $421_{26}$-$422_{20}$ = NEIL, pp. 162-164 y ver MGH, Epp. 7, p. $426_{13\text{-}14}$ = NEIL, p. $160_{20\text{-}22}$.
[23] La encontramos en un manuscrito del siglo XI, *Vallicellianus IX*, ff. 166-173. Ver VALTORTA, *Clavis scriptorioum…*, pp. 28-29 y Paolo CHIESA, "Le biografie greche e latine di papa Martino I", en *Martino I Papa (649-653) e il suo tempo*, Spoleto, Centro Italiano di Studi Sull'Alto Medioevo, 1992, pp. 211-241.
[24] Además de ALLEN y NEIL, *Scripta...*, ver Pauline ALLEN y Bronwen NEIL, *Maximus the Confessor and His Companions. Documents from Exile*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
[25] CONTE, *Il sinodo lateranense…*, p. 394.
[26] FORRAI, "Anastasius Bibliothecarius and His Textual Dossiers", pp. 323-324.

prólogo que escribe para Juan Diácono. Anastasio solía agregar prólogos a los escritos que producía. Es una práctica que el Bibliotecario repite en obras de la más variada índole[27] y que servía tanto para presentar su trabajo como para guiar su lectura[28]. El prefacio a los *Collectanea* está dedicado en buena parte a poner en entredicho la condena a Honorio. Ahora bien, ¿a qué se enfrentaba el Bibliotecario?

## Honorio: el papa hereje

Honorio fue obispo de la Iglesia romana entre los años 625 y 638. No participó de los conflictos religiosos que se desarrollaban en Oriente más que de manera indirecta y recién durante los últimos años de su pontificado. Hacia finales de la década del 620, el emperador Heraclio (610-641) había conseguido, luego de varios años de lucha, un triunfo tan sorpresivo como contundente contra los persas, sentando las bases para la desaparición del Imperio sasánida. En este contexto triunfalista[29], también había sostenido una campaña –iniciada y liderada por el patriarca Sergio I de Constantinopla (610-638)– para lograr una reunificación con algunas Iglesias anti-calcedonianas[30]. Uno de los elementos presentes

[27] Los prólogos fueron editados en MGH, Epp. 7. Ver además Paolo CHIESA, “Una traduzione inedita di Anastasio Bibliotecario? Le ‘vitae’ latine di sant’Anfilochio”, *Studi Medievali*, 28/2 (1987), 894; Walter BERSCHIN, “Bonifatius Consiliarius († nach 704). Ein römischer Übersetzer in der byzantinischen Epoche des Papsttums”, en *Mittellateinische Studien*, Heidelberg, Mattes Verlag, 2005, pp. 76-77; NEIL, pp. 148-164; Ulla WESTERBERGH (ed.), *Anastasius Bibliothecarius, Sermo Theodori Studitae de sancto Bartholomeo apostolo*, Estocolmo, Almqvist, 1963, pp. 18-20; LEONARDI/PLACANICA, pp. 7-25; ACO, ser. 2, III, pp. 1-3. Sobre los prólogos, ver en particular Gerard LAEHR, “Die Briefe und Prologe des Bibliothekars Anastasius”, *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde*, 47 (1928), 416-468; Claudio LEONARDI, “Le lettere-prologo di Anastasio Bibliotecario”, en Pierre LARDET (ed.), *La tradition vive. Mélanges d’histoire des textes en l’honneur de Louis Holtz*, Turnhout, Brepols, 2003, pp. 383-389.

[28] Paolo CHIESA, “Interpres et expositor: le traduzioni non autosufficienti di Anastasio Bibliotecario”, *Euphrosyne. Revista de filologia clássica. Nova série*, 29 (2001), 173-184; Paolo CHIESA, “Filologia e política nella Roma di Anastasio Bibliotecario”, *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, 67/2 (2013), 545-546.

[29] Phil BOOTH, *Crisis of Empire. Doctrine and Dissent at the End of Late Antiquity*, Berkeley, University of California Press, 2014, pp. 200-208.

[30] Sobre la controversia monoenergista y la primera fase de la controversia monotelita, puede verse la introducción a *The Acts of the Lateran Synod of 649. Translated with notes by Richard Price. With Contributions by Phil Booth and Catherine Cubitt*, Liverpool, Liverpool University Press,

en este programa era el monoenergismo, un concepto que al tiempo que aceptaba la doble naturaleza del Cristo subrayaba por su parte que Jesús había actuado a través de una sola operación (ἐνέργεια). Esta visión no era necesariamente reciente, ni mucho menos una invención; en realidad, era una deriva posible tanto de la tradición calcedoniana como de la anti-calcedoniana[31]. El gran triunfo del monoenergismo ocurrió en el año 633, cuando Ciro de Fasis, patriarca y prefecto de Alejandría, produjo un documento que marcaba el retorno a la comunión de un grupo anti-calcedoniano de seguidores de Severo de Antioquía. En aquel documento se hablaba de la θεανδρικὴ ἐνέργεια del Cristo, es decir una forma de operar que era a la vez divina y humana[32]. Sofronio, un carismático monje que sería más tarde elegido patriarca de Jerusalén, se manifestó en contra de este concepto. Como el monoenergismo no era más que un aspecto de este programa de reunificación (y no necesariamente el central), Sergio I prohibió discutir el tema para no crear mayores conflictos y así se lo manifestó al papa Honorio, quien aceptó esta posición. Los obispos de Roma y Constantinopla participaban así de una postura de acomodamiento doctrinal, sostenida por el concepto de οἰκονομία, de larga trayectoria dentro del cristianismo. Este marcaba que las diferencias de expresión podían aceptarse si la fe conservada era la misma. Esta postura no era aceptada por Sofronio, ni lo sería más tarde por sus seguidores diotelitas[33].

2014, pp. 1-108 y el libro de Friedhelm WINKELMANN, *Der monenergetisch-monotheletische Streit*, Fráncfort del Meno, Peter Lang, 2001. En este artículo hago uso además de la tesis de doctorado inédita de Marek JANKOWIAK, *Essai d'histoire politique du monothélisme à partir de la correspondance entre les empereurs byzantins, les patriarches de Constantinople et les papes de Rome* (École pratique des hautes études, París y Uniwersytet Warszawski, Varsovia, 2009). Agradezco al autor por haberme facilitado el acceso a esta obra.

[31] Karl-Heinz UTHEMANN, "Der Neuchalkedonismus als Vorbereitung des Monotheletismus: Ein Beitrag zum eigentlichen Anliegen des Neuchalkedonismus", *Studia Patristica*, 29 (1997), 373-413; Cyril HOVORUN, *Will, Action and Freedom. Christological Controversies in the Seventh Century*, Leiden, Brill, 2008, pp. 5-51; Christian LANGE, *Mia Energeia. Untersuchungen zur Einigungspolitik des Kaisers Heraclius und des Patriarchen Sergius von Constantinopel*, Tübingen, Mohr, 2012.

[32] Siguiendo al Pseudo-Dionisio, ACO, ser. 2, II, p. $598_{20-22}$ : "*καὶ τὸν αὐτὸν ἕνα Χριστὸν καὶ υἱὸν ἐνεργοῦντα τὰ θεοπρεπῆ καὶ ἀνθρώπινα μιᾷ θεανδρικῇ ἐνεργείᾳ κατὰ τὸν ἐν ἁγίοις Διονύσιον·*".

[33] Heinz OHME, "Oikonomia im monoenergetisch-monotheletischen Streit", *Zeitschrift für Antikes Christentum*, 12/2 (2008), 308-343.

Del intercambio epistolar sostenido con el patriarca constantinopolitano a causa de este tema surgió la herejía de Honorio. De manera casual, el obispo romano afirma en esas misivas que Jesús había tenido una sola voluntad[34]. Honorio no estaba necesariamente manifestando una doctrina monotelita, por una sencilla razón: el debate sobre este tema aún no existía y ni la doctrina monotelita ni la diotelita jamás habían sido definidas. Para el Papa, sus palabras no eran más que una verdad evidente[35].

El debate continuó –en buena parte sostenido por Sofronio de Jerusalén y sus seguidores, entre ellos Máximo el Confesor– hasta que en el año 638 Heraclio publicó un documento, conocido como *Ekthesis*, que dictaminaba que el problema de las operaciones del Cristo ya no debía discutirse[36]. El texto mencionaba también que Cristo había tenido una sola voluntad. Esto no era una continuación por otro camino de la doctrina monoenergista, sino un intento de retorno a una posición calcedoniana que podía definirse de esta manera, en un contexto en el cual el problema de las voluntades del Cristo no había sido aún precisado. Sin embargo, la *Ekthesis* fue mal recibida en Roma. En la época del papa Juan IV, el hecho de que Honorio había hablado, al igual que la *Ekthesis*, de una sola voluntad era un problema conocido. De allí la defensa que el nuevo obispo romano realizara de su antecesor, que Anastasio encontraría muchos años más tarde en su traducción al griego[37].

[34] La respuesta ha llegado a nosotros por medio de las actas del tercer concilio de Constantinopla, en traducción al griego y retrotraducción al latín, ACO, ser. 2, II, p. $550_{16\text{-}17}$: "*ὅθεν καὶ ἓν θέλημα ὁμολογοῦμεν τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ*", p. $551_{14\text{-}15}$: "*unde et unam uoluntatem fatemur domini Iesu Christi*".

[35] *The Acts of the Lateran Synod of 649...*, p. 3.

[36] ACO, ser. 2, I, pp. $156_{20}$-$162_{13}$.

[37] Este documento existe en más de una versión. A la retrotraducción producida por Anastasio Bibliotecario, disponible en Patrologia Latina 80, col. 602C-607C = Patrologia Latina 129, col. 561C-566D, se agregan una versión en garshuni (árabe en caracteres siríacos), consultable en Joseph SCHACHT, "Der Briefwechsel zwischen Kaiser und Papst von 641/2 in arabischer Überlieferung", *Orientalia*, 5/1 (1936), 229-268 (facsímil del Codex Vaticanus Syriacus 130 con traducción al alemán, ver además Michel BREYDI, *Études sur Saʿīd ibn Baṭrīk et ses sources*, Lovaina, Peeters, 1983, p. 77, n. 5) y una versión en árabe que sobrevive en los *Anales de Eutiques* (L. CHEIKHO, B. CARRA DE VAUX y H. ZAYYAT (eds.), *Eutychii Patriarchae Alexandrini Annales*, Beirut, E Typographeo Catholico, 1909, II, pp. 28-32, en particular pp. 28-30). Ver además Jack TANNOUS, "In Search of Monotheletism", *Dumbarton Oaks Papers,* 68 (2014), 58, n. 224.

No precisamos detenernos en la apología de Juan IV más que para decir que no pudo contrarrestar, en el largo plazo, la condena de Honorio, pero que tuvo como consecuencia, junto con los escritos de Máximo el Confesor, la invención del diotelismo como una doctrina formal[38]. La agenda diotelita sería continuada por la Iglesia romana en tiempos de los pontificados de Teodoro I y Martín I, rematando en el concilio laterano del año 649, un llamativo intento de promulgar una visión pontifical por medio de un concilio pretendidamente ecuménico del que no participaba el emperador[39].

Fallado este intento y derrocado el papa Martín (juzgado y exiliado[40]), las Iglesias de Roma y Constantinopla volverían a la comunión con el pontificado de Vitaliano (657-672)[41]. Además, se recuperaría la relación con el poder imperial, con una visita a Roma del emperador Constante II (641-668) en el año 663[42]. La relación volvería a agrietarse hacia el final de este mismo pontificado y ambas Iglesias se mantendrían a una distancia prudente hasta que el emperador Constantino IV decidiera convocar un concilio ecuménico para resolver el problema. Este concilio, llevado a cabo en Constantinopla en los años 680-681, significaría una dura derrota, si bien momentánea, del grupo monotelita, el retorno a la comunión entre Roma y Constantinopla y uno de los más significativos triunfos de la Iglesia romana[43].

El triunfo del diotelismo en este concilio ecuménico, con la consecuente instauración de una nueva ortodoxia, significó una condena retrospectiva de quienes alguna vez habían hablado de una voluntad. Poco debe importarle al historiador moderno saber que Honorio se hubiera sorprendido al encontrarse culpable de una herejía que aún no existía en

[38] Marek JANKOWIAK, "The Invention of Dyotheletism", *Studia Patristica*, 63 (2013), 335-342.
[39] Edición de las actas en ACO, ser. 2, I.
[40] Wolfram BRANDES, "Juristische Krisenbewältigung im 7. Jahrhundert? Die Prozesse gegen Papst Martin I. und Maximos Homologetes", en Ludwig BURGMANN (ed.), *Fontes Minores X*, Fráncfort del Meno, Löwenklau, 1998, pp. 141-212.
[41] Louis DUCHESNE (ed.), *Le Liber Pontificalis*, París, Thorin, 1886, 78.1, p. $343_{1-3}$.
[42] Andrew EKONOMOU, *Byzantine Rome and the Greek Popes. Eastern Influences on Rome and the Papacy from Gregory the Great to Zacharias, A.D. 590-752*, Lanham, Lexington, 2007, pp. 169-181.
[43] Edición de las actas en ACO, ser. 2, II.

su época. Los obispos del sexto concilio ecuménico veían la ortodoxia como una tradición que había existido siempre, sin modificaciones ni novedades, desde que Jesús la legara a los apóstoles; la herejía, la otra cara de la moneda, también existía consecuentemente desde el principio[44]. Así, el concilio sería testigo, sin mayores discusiones al respecto y como un dato menor en el contexto[45], de la sentencia contra el papa Honorio. Sus decisiones, incluyendo esta condena, serían aceptadas por los legados romanos y más tarde por el papa León II (682-683)[46], quien a su vez las promulgaría en Occidente[47].

## La defensa de Anastasio

En el prólogo que escribe para Juan Diácono, Anastasio Bibliotecario ensaya una defensa explícita del papa Honorio[48]. Nuestro autor cuenta que ha llegado a sus manos la apología que Juan IV hiciera de su antecesor, quien había sido acusado por haber escrito acerca de una voluntad en referencia a Jesucristo. Para Anastasio, la apología de Juan IV era suficiente para probar que Honorio no era culpable, pero el sexto concilio ecuménico lo había declarado herético, a pesar de que él no había demostrado pertinacia[49].

---

[44] Susan WESSEL, "The Politics of Text and Tradition in the Council of Constantinople III (AD 680/1)", *Annuarium Historiae Conciliorum*, 38/1 (2006), 35-54.
[45] Francis-Xavier MURPHY y Polycarp SHERWOOD, *Constantinople II et Constantinople III*, París, de l'Orante, 1974, p. 196.
[46] ACO, ser. 2, II, p. $879_{3-5}$.
[47] Gonzalo MARTINEZ DIEZ y Félix RODRIGUEZ (eds.), *La colección canónica hispana III. Concilios griegos y africanos*, Madrid, CSIC, 1982, pp. $192_{278-280}$ y $203_{527-529}$.
[48] Por mayor facilidad utilizamos la edición de MGH, Epp. 7, pp. $422_{21}$-$426_{16}$, mencionando también la referencia a la nueva edición de NEIL, *Seventh-Century…*, pp. 148-160. Pequeñas diferencias entre las ediciones pueden consultarse en la reseña a la edición de Neil escrita por Wolfram BRANDES en *Byzantinische Zeitschrift*, 102/2 (2009), p. 804. En nuestro texto hemos seguido estas correcciones de la última edición.
[49] MGH, Epp. 7, pp. 42333-4242 = NEIL, pp. 15015-1524: "*ad manus nostras uenire contigit apologiam quarti Iohannis Romani pontificis pro Honorio papa a calumniatoribus impetito, quod unam domini nostri Iesu Christi tantum scripserit voluntatem. Quae videlicet apologia satis hunc, ut reor, excusabilem reddit, licet huic sancta sexta synodus quasi heretico anathema dixerit et in Dei solius iam iudicio positum reprobationis telo confoderit, cum hereticus non ex erroris tantum deceptione, quantum ex electione non recta et contentiosa pertinacia generetur*".

En primer lugar, Anastasio afirma que no se sabe quién dictó la carta, si existió un error de cierto escriba, o incluso si esta misiva fue hecha de esta manera consciente por odio al Papa[50]. Aclara en todo caso que, de acuerdo a Máximo el Confesor, la carta había sido redactada por un colaborador de Honorio, el abad Juan[51]. Anastasio habla en este caso desde su propia experiencia como redactor de cartas pontificales. El Bibliotecario sabía que, en determinadas circunstancias, el obispo romano podía hacer uso de esta argucia para no hacerse cargo personalmente de algo que había manifestado en una epístola[52]. Anastasio subraya, en fin, otro punto: incluso si Honorio fuera culpable de esta sentencia, nadie se la había discutido y nadie había intentado corregirlo[53].

El Bibliotecario apela a la tradición. Para ello, lleva a cabo una diligente investigación en los archivos, algo que podía hacer dado el puesto que ocupaba[54]. Recupera varios documentos con el fin de probar que no se debían realizar juzgamientos apresurados. Cita en particular algunas palabras del apóstol Pablo en su *Carta a los Romanos* (Rom. 14: 12-13),

[50] MGH, Epp. 7, p. $424_{2-4}$ = NEIL, p. $152_{4-8}$: "*Quis autem erit, qui nobis interim dicat, utrum ipse pro certo dictaverit epistolam, de qua illum anathematizandi fomitem calumniatores susceperunt, cum et ex scriptoris vel indisciplinatione vel in pontificem odio quid contingere tale potuerit*".

[51] MGH, Epp. 7, p. $424_{4-6}$ = NEIL, p. $152_{8-10}$: "*quamvis non ignoremus docente sancto Maximo in epistola sua, quam Marino scripsit presbítero, sanctissimum hanc scripsisse Iohannem abbatem*". El texto de Máximo al que Anastasio hace referencia puede verse en Patrologia Graeca 91, col. 244C.

[52] ARNALDI, "Anastasio Bibliotecario", p. 37 (= *Enciclopedia dei Papi*, p. 745).

[53] MGH, Epp. 7, p. $424_{6-9}$ = NEIL, p. $152_{10-13}$: "*Esto, et ipse dictator extitit. Quis hinc illum interrogavit? Quis hunc corrigere voluit et ille percontanti aut emendare conanti restitit vel contentionibus serviens resultavit?*"

[54] Su puesto como Bibliotecario le daba muchas prerrogativas y lo colocaba a cargo de los archivos, actuando igual que el χαρτοφύλαξ bizantino, como él mismo aclara en una glosa a su traducción de las actas del octavo concilio ecuménico, LEONARDI/PLACANICA, pp. 70-71: "*Chartophylax interpretatur chartarum custos. Fungitur autem officio chartophylax apud ecclesiam Constantinopolitanam, quo bibliothecarius apud Romanos, indutus videlicet infulas ecclesiasticorum ministrorum et agens ecclesiastica cuncta prorsus obsequia, exceptis illis solis, quae ad sacerdotale specialiter ac proprie pertinere probantur officium. Sine illo praeterea nullus praesulum vel clericorum a foris veniens in conspectum patriarchae intromittitur, nullus ecclesiastico conventui praesentatur, nullius epistola patriarchae missa recipitur, nisi forte a ceteris patriarchis mittatur; nullus ad praesulatum vel alterius ordinis clericatum sive ad praeposituram monasteriorum provehitur, nisi iste hunc approbet et commendet atque de illo ipse patriarchae suggerat et ipse praesentet*". Sobre el papel de este funcionario, ver Ruth MACRIDES, "Chartophylax", en Alexander P. KAZHDAN (ed.), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Oxford, Oxford University Press, 1991, vol. I, pp. 415-416.

advirtiendo que ya el papa Anastasio II (496-498) le había hablado de ellas al emperador Anastasio I (491-518) cuando, hacia finales del siglo V, le había enviado una epístola[55] que intentaba poner fin al cisma acaciano[56]. A continuación, cita a Gregorio Magno (590-604) quien, en el contexto de su discusión con algunas Iglesias a causa de la aceptación romana del quinto concilio ecuménico del año 553, afirmaba que el concilio de Calcedonia solo debía ser admitido en parte, excluyendo de sus decisiones en materia de fe el problema de los tres capítulos que estaba en el origen de la nueva crisis[57]. Anastasio cita luego las enseñanzas del papa Gelasio I (492-496), quien afirmaba que nunca era necesario aceptarlo todo, sino que podía admitirse lo bueno y refutar lo que hacía daño[58]. El Bibliotecario pone también en duda la validez de las decisiones del primer concilio de Constantinopla[59]. En fin, una vez más jugando con

[55] Andreas THIEL, *Epistolae romanorum pontificum genuinae et quae ad eos scripta sunt. A S. Hilaro usque AD Pelagium II*, Braunsberg/Braniewo, Peter, 1868, vol. I, pp. 615-623. Sobre esta epístola, ver Erich CASPAR, *Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft. Zweiter Band, Das Papsttum unter byzantinischer Herrschaft*, Tübingen, Mohr, 1933, pp. 82-83.

[56] MGH, Epp. 7, p. $424_{24\text{-}26}$ = NEIL, p. $154_{6\text{-}8}$: "*Verum de huiusmodi iudiciis sufficiunt, quae venerabilis Anastasius apostolicae sedis praesul ad Anastasium imperatorem scribens sacrae scripturae auctoritatis pondere gravida docet*".

[57] MGH, Epp. 7, p. $424_{27\text{-}30}$ = NEIL, p. $154_{8\text{-}14}$: "*Sed ne videamur tam sanctam tamque reverendam synodum accusare vel temere reprehendere, licere nobis opinamur de illa sentire, quae sanctos patres nostros de Chalcedonensi magna synodo sensisse non ignoramus. Quorum unus, sanctus videlicet papa Gregorius, usque ad prolationem tantummodo canonum hanc suscipiendam fore signavit*". La cita parece tomada de la epístola IX.148, ver Dag NORBERG (ed.), *S. Gregorii Magni. Registrum epistularum*, Turnhout, Brepols, 1982, p. $702_{95\text{-}97}$. Sobre esta interpretación del concilio de Calcedonia, distinguiendo entre problemas particulares y problemas de fe, ver Carole STRAW, "Much Ado About Nothing: Gregory the Great's Apology to the Istrians", en Celia CHAZELLE y Catherine CUBITT (eds.), *The Crisis of the* Oikoumene*: The Three Chapters and the Failed Quest for Unity in the Sixth-Century Mediterranean*, Turnhout, Brepols, 2007, pp. 121-160.

[58] MGH, Epp. 7, p. $424_{31\text{-}35}$ = NEIL, p. $154_{14\text{-}21}$: "*Beatus autem aeque papa Gelasius in tomo de anathematis vinculo, qualiter eadem synodus recipienda sit, luculentis exemplis et nonnullis divinis testimoniis innuit, ubi horum circumstantiam tali deliberatione concludit: Haec inquiens et huiusmodi exempla nos edocent et testimonia divina confirmant non omnia passim a quocunque dicta vel ubicunque scripta indifferenter accipere, sed retentis bonis quae noceant refutare*".

[59] MGH, Epp. 7, pp. $424_{38\text{-}}425_{2}$ = NEIL, p. $156_{1\text{-}8}$: "*Sed quid de hac sola dicimus, cum et secundam universalem synodum, quae primo Constantinopoli celebrata est, in causa primatus ecclesiarum sedes apostolica non admittat, quin et omnes synodos sic recipiendas decernat, ut Chalcedonensem synodum admittendam fore praedictus sanctus Gelasius papa describit, pro fidei scilicet communione et veritate catholica et apostolica, pro qua hanc fieri sedes apostolica delegavit factamque firmavit*".

una cita que ya había utilizado el papa Anastasio II[60], afirma que solo Dios puede ver en el corazón de los hombres[61].

Al historiador moderno no puede escapársele la ironía de que los obispos romanos citados por Anastasio Bibliotecario hayan perseguido en general objetivos diferentes. En el contexto del cisma acaciano[62], los papas Gelasio I y Anastasio II se relacionaron de manera diferente con el emperador Anastasio I: mientras Gelasio fue un obispo mucho más inflexible, Anastasio II pasó a la historia como un líder más acomodadizo[63]. Por su parte, Gregorio Magno, un siglo posterior, era un leal súbdito del imperio que mantenía una fluida relación con la corte del emperador Mauricio (582-602)[64].

Lo que Anastasio realiza es un ejercicio común entre los letrados pontificales: minar la herencia intelectual legada por los antiguos obispos de Roma. Se trata de una herencia no siempre coherente, muchas veces contradictoria, en busca de aquellos elementos que servían para probar un punto particular. Lo que Anastasio intenta por medio de este ejercicio no es rescatar la eclesiología que pudieran haber tenido cada uno de estos Papas, sino poner en duda la validez de las decisiones de los concilios ecuménicos –aunque no de todas sus decisiones, sino solo de aquellas que no concordaran con su propia visión de la ortodoxia–. En el caso del sexto concilio ecuménico, este lugar lo ocupa la condena a Honorio. Pero, en el fondo, la defensa de Anastasio no se dirige al papa Honorio en particular, sino a la sede romana en su conjunto. Lo que el Bibliotecario quiere probar como punto más importante de su exposición es que

[60] THIEL, *Epistolae*, p. 617.

[61] MGH, Epp. 7, p. $425_{4-7}$ = NEIL, p. $156_{11-15}$: "*Unum tamen dicemus, quod reticere procul dubio non debemus, quia talis est dictus Honorius, qualis est et pronuntiatus; quodsi talis non fuit, cui sit praefixa sententia, profecto non erit, quoniam, sicut scriptum est, homo videt in facie, Deus autem in corde*".

[62] Sobre el cisma acaciano ver Philippe BLAUDEAU, *Le siège de Rome et l'Orient (448-536). Étude géo-ecclésiologique*, Roma, École Française de Rome, 2012; Jan-Markus KÖTTER, *Zwischen Kaisern und Aposteln. Das Akakianische Schisma (484-519) als kirchlicher Ordnungskonflikt der Spätantike*, Stuttgart, Franz Steiner, 2013.

[63] A las obras citadas en la nota anterior, puede agregarse Mischa MEIER, *Anastasios I. Die Entstehung des Byzantinischen Reiches*, Stuttgart, Klett-Cotta, 2009, pp. 103-117.

[64] La bibliografía sobre Gregorio Magno es inabordable, pero sobre este aspecto en particular es todavía válido el extraordinario artículo de Robert MARKUS, "Gregory the Great's Europe", *Transactions of the Royal Historical Society, Fifth Series*, 31 (1981), 21-36.

ni siquiera por culpa de Honorio la sede apostólica ha fallado nunca en materias de fe[65]. Anastasio termina su prólogo discutiendo el problema del *filioque* (que generaba desde hacía varios años discusiones con la Iglesia de Constantinopla) y comentando brevemente los materiales que traducía.

El objetivo de nuestro autor no es difícil de comprender: su propósito último es poner en duda la condena al papa Honorio dado que le interesa probar que la Iglesia romana siempre ha sido ortodoxa. Más complejo es entender la causa de esta preocupación. La pregunta clave es la siguiente: ¿por qué Anastasio decide ensayar una defensa del papa Honorio? La respuesta no puede obviar un dato concreto: habían pasado casi dos siglos desde que el sexto concilio ecuménico condenara a Honorio y nadie nunca había ensayado una defensa semejante[66]. Las actas de este concilio no dan cuenta de que haya existido alguna discusión al respecto. Los legados romanos aceptaron todas las definiciones y también lo hizo el papa León II quien, como vimos, promulgó sus decisiones en Occidente. El concilio quinisexto del año 691-692, convocado por Justiniano II (685-695, 705-711), mencionaba la condena a Honorio como un dato conocido y sus cánones, aunque siempre de una forma ambigua, fueron aceptados por Roma en algún momento del siglo VIII[67]. La condena aparece también en una profesión de fe del *Liber Diurnus* y sería nuevamente mencionada durante el segundo concilio de Nicea del año 787, que los romanos aceptarían como séptimo concilio ecuménico en época de Anastasio[68]. Si bien puede señalarse, por ejemplo, un intento de rebajar el carácter herético de Honorio en las menciones del papa León

[65] MGH, Epp. 7, p. $425_{9\text{-}11}$ = NEIL, p. $156_{18\text{-}20}$: "*in apostolicae sedis petra, quantum ad fidem pertinet, nec etiam per Honorium inventum sit unquam serpentis, id est virulentae sectae, vestigium*". La referencia a la serpiente es un lugar común, pero Anastasio piensa tal vez en la definición del sexto concilio ecuménico que condenó a Honorio, ver ACO, ser. 2, II, p. $772_4$ (versiones en latín en p. $773_4$, p. $718_5$, p. $719_8$).

[66] Los datos que mencionamos a continuación sobre la recepción de la condena de Honorio hasta la época de Anastasio Bibliotecario puede consultarse en Georg KREUZER, *Die Honoriusfrage im Mittelalter und in der Neuzeit*, Stuttgart, Hiersemann, 1975, pp. 102-111.

[67] Ester BRUNET, *La ricezione del concilio quinisesto (691-692) nelle fonti occidentali (VII-IX sec.) Diritto – Arte – Teologia*, París, Centre d'études byzantines, néo-helléniques et sud-est européennes-EHESS, 2011, en particular pp. 70-82.

[68] v. g. MGH, Epp. 7, p. $416_{13\text{-}17}$ = ACO, ser. 2, III, p. $1_{3\text{-}7}$. Ver también Daniel STIERNON, *Constantinople IV*, París, de l'Orange, 1967, pp. 191-192 y 210-212.

II (intentando demostrar que su castigo no provenía de haber inventado una herejía, sino más bien de no haberse enfrentado a ella[69]), nunca nadie había dudado que el anatema fuera merecido, al punto que la apología de Juan IV ni siquiera había sobrevivido en latín. ¿Cuál era entonces la razón por la que esta vieja condena se convertía ahora en un problema?

## El contexto: el cisma de Focio y el cuarto concilio de Constantinopla

La defensa que Anastasio hace del papa Honorio debe ubicarse en su contexto inmediato: los problemas que, desde hacía varios años, enfrentaban a las Iglesias de Roma y Constantinopla y, en particular, algunos desarrollos vinculados al cuarto concilio de Constantinopla de los años 869-870.

A diferencia de décadas anteriores, donde casi no encontramos mención al problema, sabemos que el caso de Honorio era un tema conocido en los años de Anastasio. La condena a Honorio aparece, por ejemplo, en obras de personajes con los que el Bibliotecario estaba familiarizado, como Ado de Viena e Hincmaro de Reims, en el último caso mencionado explícitamente como obispo de Roma[70]. Mucho más importante para el tema que nos ocupa, la condena a Honorio aparecía citada en los más hostiles escritos del patriarca Focio de Constantinopla: por ejemplo en una carta que envía en el año 860 al papa Nicolás I (858-867)[71] y también en una epístola que escribiera a Boris/Miguel de Bulgaria en el año 865[72].

[69] Por ejemplo, en Hartmann GRISAR, "Papa Onorio I ed il concilio ecumenico del 680-681", en *Analecta Romana. Dissertazioni, testi, monumenti dell'arte riguardanti principalmente la Storia di Roma e die Papi nel medio evo*, Roma, Desclée Lefebvre, 1899, I, pp. 406-407 o en CASPAR, *Geschichte...*, pp. 612-613; cf. KREUZER, *Die Honoriusfrage...*, p. 102.
[70] KREUZE, *Die Honoriusfrage...*, pp. 115 y 117.
[71] B. LAOURDAS y L. G. WESTERINK (eds.), *Photii Patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphilochia, Vol. III, Epistularum pars tertia*, Leipzig, Teubner, 1985, p. 119, Ep. $288_{152}$.
[72] B. LAOURDAS y L. G. WESTERINK (eds.), *Photii Patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphilochia, Vol. I, Epistularum pars prima*, Leipzig, Teubner, 1983, p. 12, Ep. $1_{330}$. Ver además KREUZER, *Die Honoriusfrage…*, pp. 114-115.

Durante esos años, Constantinopla ardía a causa de la existencia de dos partidos eclesiásticos: los seguidores del patriarca Ignacio (847-858, 867-877) y los seguidores del patriarca Focio (858-867, 877-886), quienes se repartirían el poder en las difíciles décadas posteriores al segundo iconoclasmo[73]. Ante la caída de Ignacio y el ascenso de Focio en el año 858, Roma decidiría apoyar al primero y pasaría los siguientes años en un conflicto *in crescendo* con la Iglesia de Constantinopla. En el año 863, un concilio en Roma declaró depuesto a Focio y, en 867, un concilio en Constantinopla declaró a su vez que el obispo romano debía ser depuesto. El conflicto era teológico además de político, ubicándose en un lugar preponderante el problema del *filioque*[74], y era a su vez eclesiológico, destacándose el problema de la jurisdicción para el trabajo misionero en la naciente Iglesia búlgara[75]. El asesinato del emperador bizantino Miguel III (842-867) y el surgimiento de Basilio I el Macedonio (867-886), quien buscaría llegar a un acuerdo con la Iglesia romana, implicaron la caída de Focio en el año 867 y el comienzo del segundo patriarcado de Ignacio. La Iglesia romana avanzó entonces hacia la obtención de un acuerdo que le resultara favorable. Se llegó así a un concilio para lograr la reunificación, que tuvo lugar en Constantinopla en los años 869-870, y que algunos historiadores, particularmente de tradición católica romana, definen aún como el octavo concilio ecuménico[76].

Durante este concilio, la condena a Honorio fue de nuevo confirmada[77]. Una intervención del papa Adriano II, realizada inicialmente en un sínodo llevado a cabo en Roma en junio del 869 y leída nuevamente en Constantinopla unos meses más tarde, reconocía también esta condena.

[73] El gran libro sobre la crisis fociana sigue siendo el de Francis [František] DVORNIK, *The Photian Schism. History and Legend*, Cambridge, Cambridge University Press, 1948, que debe leerse con los comentarios posteriores del propio autor recopilados en *Photian and Byzantine Ecclesiastical Studies*, Londres, Variorum, 1974.
[74] Sobre este tema, ver en particular Peter GEMEINHARDT, *Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter*, Berlín, De Gruyter, 2002, pp. 165-298. Puede consultarse también, como introducción, A. Edward SIECIENSKI, *The Filioque. History of a doctrinal controversy*, Oxford, Oxford University Press, 2010, pp. 100-109.
[75] Liliana SIMEONOVA, *Diplomacy of the Letter and the Cross. Photios, Bulgaria and the Papacy, 860s-880s*, Ámsterdam, A.M. Hakkert, 1998.
[76] Sobre el concilio puede verse la eficaz introducción de Peter GEMEINHARDT, "Concilium Constantinopolitanum IV. 869-870", en COGD II.1, pp. 3-11.
[77] LEONARDI/PLACANICA, p. 339, $X_{848}$ = COGD II.1, p. $17_{163}$.

En función de la deposición del obispo romano que había sido intentada por el concilio de Focio, Adriano II subrayaba allí (falsamente) que Honorio había sido declarado herético por un concilio ecuménico solo porque la Iglesia romana lo había consentido[78]. El problema, en todo caso, no se vinculaba con el carácter herético de Honorio, que Adriano no dudaba en reconocer, sino con su condena por parte de un concilio. No se relacionaba en este caso con el problema de la ortodoxia de la sede romana, sino que formaba parte de otro asunto, el de la asociación entre los concilios y los obispos de Roma. En el cuarto concilio de Constantinopla, este tema intentaría resolverse, de una forma más que ambigua, con la aprobación del canon 21, que sería más tarde interpretado tanto a favor como en contra de la Iglesia romana[79].

Entre aquella intervención de Adriano II realizada en Roma y el final del cuarto concilio de Constantinopla había ocurrido un hecho fundamental. Los legados romanos que asistieron al concilio habían llevado un documento que debían firmar los obispos orientales como condición *sine qua non* para la reunificación[80]. Después de una larga batalla, no exenta de arrepentimientos ni momentos de tensión[81], los legados romanos lograron su cometido. El documento no era totalmente original y su procedencia era antigua: seguía un texto producido en circunstancias similares bajo el pontificado de Hormisdas (514-523). Hacia

[78] LEONARDI/PLACANICA, p. 238, $VII_{1471-1483}$: "*Quis umquam vestrum tale quid, precor, audivit vel quid huiusmodi temeritatis, saltem lectione, immensitatem invenit? Siquidem Romanum pontificem de omnium ecclesiarum praesulibus iudicasse legimus, de eo vero quenquam iudicasse non legimus. Licet enim Honorio ab Orientalibus post mortem anathema sit dictum, sciendum tamen est, quia super heresi fuerat accusatus, propter quam solam licitum est minoribus maiorum suorum motibus resistendi vel pravos sensus eorum libere respuendi, quamvis et ibi nec patriarcharum nec ceterorum antistitum quispiam de eo quamlibet fas habuerit proferendi sententiam, nisi eiusdem primae sedis pontificis consensus praecessisset auctoritas*". Ver también KREUZER, *Die Honoriusfrage...*, pp. 111-112.

[79] LEONARDI/PLACANICA, pp. 329-330, $X_{607-611}$ (= COGD II.1, p. $44_{794-799}$): "*Porro si synodus universalis fuerit congregata et facta fuerit etiam de sancta Romanorum ecclesia quaevis ambiguitas et controversia, oportet venerabiliter et cum convenienti reverentia de proposita quaestione sciscitari et solutionem accipere et aut proficere aut profectum facere, non tamen audacter sententiam dicere contra summos senioris Romae pontifices*". Sobre las variadas interpretaciones a que dió lugar el ambiguo lenguaje del canon 21, ver Herman-Josef SIEBEN, *Die Konzilsidee des lateinischen Mittelalters (847-1378)*, Paderborn, Schöningh, 1984, pp. 59-61.

[80] LEONARDI/PLACANICA, pp. 51-55, I555-615.

[81] STIERNON, *Constantinople IV...*, pp. 158-160.

el final del cisma acaciano que había dividido durante décadas a Roma y Constantinopla, ante la posibilidad certera de una reunificación, el obispo romano había demandado como condición necesaria que la Iglesia de Constantinopla aceptara un documento que pasaría a la historia como la Fórmula de Hormisdas. Este establecía que la Iglesia romana había conservado siempre la ortodoxia[82], para afirmar a continuación que era necesario condenar a todos los heréticos, entre ellos a Acacio de Constantinopla (472-489). El documento llevado por los legados romanos al cuarto concilio de Constantinopla establecía en un comienzo la misma idea, tomándola del documento de Hormisdas[83], para centrarse a continuación en Focio en lugar de Acacio.

La visión contenida en el documento de Hormisdas, afirmando que la Iglesia romana nunca había errado en materia de fe, había conocido altas y bajas desde que fuera producida. Se había convertido en la piedra angular de la ideología pontifical durante las décadas siguientes a su aceptación[84], al punto de que el emperador Justiniano I (527-565) la daría por sentada en uno de sus escritos teológicos[85]. Pero los acontecimientos que rodearon la discusión sobre los tres capítulos y que remataron en el segundo concilio de Constantinopla, en particular las idas y vueltas del papa Vigilio (537-555), que había tanto sostenido como rechazado las condenas a Teodoro de Mopsuestia, Teodoreto de Ciro e Ibas de Edesa

[82] Collectio Avellana, pp. $800_{13}$-$801_{1}$: "*Prima salus rectae fidei regulam custodire et a constitutis patrum nullatenus deuiare, et quia non potest domini nostri Iesu Christi praetermitti sententia dicentis: tu es Petrus et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam, haec, quae dicta sunt, rerum probantur effectibus, quia in sede apostolica immaculata est semper seruata religio*".

[83] LEONARDI/PLACANICA, p. 52, $I_{559\text{-}566}$: "*Prima salus est recta fidei regulam custodire, deinde a constitutis Dei et patrum nullatenus deviare. Unum quippe horum ad fidem pertinet, alterum ad opus bonum. Sicut enim scriptus est: "Sine fide impossibile est placere Deo", sic rursus legitur: "Fides sine operibus mortua est". Et quia non potest Domini nostri Iesu Christi praetermitti sententia, dicentis: "Tu es Petrus et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam", haec, quae dicta sunt, rerum probantur effectibus, quia in sede apostolica immaculata est semper catholica servata religio et sancta celebrata doctrina*".

[84] Collectio Avellana, pp. $338_{14}$-$342_{21}$.

[85] Eduard SCHWARTZ (ed.), *Drei dogmatische Schriften Justinians*, Múnich, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1939, p. $21_{8\text{-}10}$: "*οἱ γὰρ ἱερεῖς τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης τῆι ἀποστολικῆι διὰ πάντων ἀκολουθήσαντες παραδόσει οὐδέποτε πρὸς ἀλλήλους διεφώνησαν, ἀλλὰ τὴν ὀρθὴν καὶ ἀληθινὴν μέχρι σήμερον διεφύλαξαν δόξαν·*".

acabarían con esta visión[86]. La balanza ideológica se inclinó hacia otros lares y los pontífices de la segunda mitad del siglo VI se permitían justificar que el obispo romano, desde la época misma del apóstol Pedro, podía en realidad equivocarse[87].

Varias generaciones más tarde, durante los años del tercer concilio de Constantinopla, el contradictorio papel de Vigilio durante el conflicto por los tres capítulos había desaparecido de la memoria institucional de las Iglesias involucradas[88]. La Iglesia romana llevaba varios años, a su vez, sosteniendo la causa diotelita. Esta situación permitiría a un pontífice como Agatón (678-681) reivindicar nuevamente una inmaculada historia para su Iglesia en la carta que enviaría a aquel concilio ecuménico[89].

[86] Ver una introducción al problema en Richard PRICE, *The Acts of the Council of Constantinople of 553 with Related Texts on the Three Chapters Controversy*, Liverpool, Liverpool University Press, 2009, vol. I, pp. 42-58.

[87] Ver por ejemplo la tercera carta de Pelagio II (579-590) a los obispos istrios, en Paul EWALD y Ludwig HARTMANN (eds.), *Gregorii I Papae Registrum Epistolarum*, Berlín, Weidmann, 1887-1899, tomo II, parte II, ap. III.3, pp. 455[48]-456[7]: "*Numquid, fratres dilectissimi, Petro apostolorum principi sibi dissimilia docenti debuit ad haec verba respondi: Haec quae dicis audire non possumus, quia aliud ante praedicasti? Si igitur in trium capitulorum negotio aliud, cum veritas quaereretur, aliud autem inventa veritate dictum est, cur mutatio sententiae huic sedi in crimine obicitur, quae a cuncta ecclesia humiliter in eius auctore veneratur? Non enim mutatio sententiae, sed inconstantia sensus in culpa est. Quando ergo ad cognitionem recti intentio incommutabilis permaneat, quid obstat, si ignorantiam suam deserens verba permutet?*". La epístola fue escrita por Gregorio Magno, ver Paul MEYVAERT, "A Letter of Pelagius II Composed by Gregory the Great", en John C. CAVADINI (ed.), *Gregory the Great. A Symposium*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1995, pp. 94-116.

[88] Han sobrevivido, únicamente en latín, dos versiones de las actas del segundo concilio de Constantinopla. En la original el Papa Vigilio, presente en Constantinopla pero sin asistir a las sesiones, no acepta las decisiones de la asamblea. En la segunda, producida una vez que Vigilio finalmente las aceptara, se eliminan los rastros de esta controversia. Los obispos del sexto concilio ecuménico consideraban que la versión depurada era la oficial y estimaron que la versión original era, en realidad, una interpolación tardía producida por monotelitas, ya que contenía un documento en el que Vigilio mencionaba que Jesús había tenido una sola voluntad. De este hecho y de una lectura atenta de las actas del sexto concilio ecuménico, se desprende que desconocían el papel que Vigilio había representado durante aquellas antiguas disputas. Sobre las actas debe consultarse Evangelos CHRYSOS, *Η εκκλησιαστική πολιτική του Ιουστινιανού κατα την έριν τα Τρία Κεφάλαια και την Ε' Οικουμενικήν Σύνοδον*, Tesalónica, Πατριαρχικόν Ιδρυμα Πατερικών Μελετών, 1969, pp. 155-199, además del prólogo de Johannes STRAUB (ed.), *Acta Conciliorum Oecumenicorum IV. Concilium universale Constantinopolitanum sub Iustiniano habitum. Volumen primum. Concilii Actiones VIII. Appendices Graecae–Indices*, Berlín, De Gruyter, 1971, en particular pp. xii-xxi.

[89] v. g. ACO, ser. 2, II, p. $63_{14-15}$: "*apostolica eius ecclesia numquam a uia ueritatis in qualibet erroris parte deflexa est*"; p. $65_{6-13}$: "*apostolica Christi ecclesia, quae per dei omnipotentis gratiam a tramite*

Pero la condena *post mortem* del papa Honorio en este mismo encuentro coartó una vez más la posibilidad de aceptación de esta doctrina[90]. Dos siglos más tarde, en la era post-iconoclasta, la idea estaba lista para ser redescubierta. Pero, por simple lógica, la recuperación de la antigua Fórmula de Hormisdas durante el cuarto concilio de Constantinopla convertía en problemática la condena como herético de Honorio (que, como ya viéramos, aún era recordada). Si durante casi dos siglos nadie había dudado de la justeza de esta sentencia, Anastasio Bibliotecario se permitía, en este momento particular, poner en duda aquella certidumbre. De allí la decisión de traducir los documentos que sostenían su propia postura. De allí también la defensa que realiza de Honorio y el cuestionamiento, hasta entonces impensable, de las conclusiones de un concilio ecuménico que tan favorable había resultado a la Iglesia romana. De allí, en fin, el prólogo que Anastasio escribe para guiar la lectura de su amigo Juan.

## Reflexiones finales

El contexto general de los años 860 y 870, signado por tormentas políticas desatadas por dos imperios atrapados en dinámicas agonales, habilitaba sin dudas la existencia de una burocracia papal que luchaba por construir y mantener algún tipo de primacía. Los pontificados de Nicolás I, Adriano II y Juan VIII, en particular, han pasado a la historia como representativos de una Iglesia romana que, sin ser completamente independiente ni totalmente autónoma, podía sin embargo maniobrar de manera competitiva entre los diversos poderes de su época[91]. Las

*apostolicae traditionis numquam errasse probabitur nec hereticis nouitatibus deprauanda succubuit, sed ut ab exordio fidei christianae percepit ab auctoribus suis apostolorum Christi principibus, illibata fine tenus manet*"; p. $113_{2-4}$: "*ut euangelicam atque apostolicam orthodoxae fidei rectitudinem, quae fundata est super firmam petram huius beati Petri apostolorum principis ecclesiae, quae eius gratia atque presidio ab omni errore illibata permanet*".

[90] Elemento claramente visible en una de las epístolas de León II, *La Colección canónica hispana III*, p. $203_{527-529}$: "*Honorius romanus, qui immaculatam apostolicae traditionis regulam, quam a praecessoribus suis accepit, maculari consensit*".

[91] Ver como ejemplo el papel central que estos pontificados ocupan en la erudita reconstrucción, aunque no exenta de teleología, que hiciera Walter ULLMANN, *The Growth of Papal Gover-*

construcciones ideológicas de estos pontificados pugnaban sin duda por lograr un rol cada vez más importante para la Iglesia romana[92].

Anastasio el Bibliotecario era un agente activo, algunos dirían imprescindible, de esta Iglesia. Sin ninguna duda, su puesto lo facultaba a ensayar defensas de la Iglesia romana, siempre que esto fuera posible. Pero, al analizar en particular las causas de la defensa que el Bibliotecario hiciera de Honorio, debe tenerse en cuenta un punto fundamental: el contexto general explica la predisposición que Anastasio puede haber tenido para defender al antiguo Papa, pero la aceptación (en el marco institucional de un concilio pretendidamente ecuménico) de la antigua visión producida durante el pontificado de Hormisdas, lo obligaba a ensayar esta defensa. La apología que hace Anastasio no llega a explicarse a partir de la defensa de una intemporal primacía romana[93], que podía en realidad cambiar y tomar las más diversas formas, sino a partir un contexto particular en el cual la construcción eclesiológica pontifical se basaba nuevamente en la certeza de que la Iglesia romana nunca había errado. Ante un problema del que sus enemigos, Focio en particular, eran más que conscientes, Anastasio debía sostener a toda costa la posición que estaba en el núcleo del documento firmado para la reunificación.

Ahora bien, esta defensa de Honorio gozó de una corta vida. El cambio de coyuntura, apenas un lustro más tarde, cerraría esta posibilidad. Tras haber hecho las paces con Focio, el patriarca Ignacio moriría

---

*nment in the Middle Ages. A Study in the Ideological Relation of Clerical to Lay Power*, Londres, Methuen, 1962 (2da edición), pp. 190-228.

[92] Como dato contextual, no es extraño que haya sido justamente esta época la que haya visto la primera recepción activa del pseudo-Isidoro en Roma, ver Detlev JASPAR y Horst FUHRMANN, *Papal Letters in the Early Middle Ages*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 2001, pp. 186-195. En esta literatura podía encontrarse también la idea de que la Iglesia romana nunca había errado, v. g. Paul HINSCHIUS (ed.), *Decretales Pseudo-Isidorianae et Capitula Angilramni*, Leipzig, Tauchnitz, 1863, p. 179: "*Haec sancta et apostolica mater omnium ecclesiarum Christi ecclesia, quae per dei omnipotentis gratiam a tramite apostolicae traditionis numquam errasse probabitur nec hereticis novitatibus depravanda subcubuit, sed, ut in exordio normam fidei christianae percepit ab auctoribus suis*" (sigo las correcciones establecidas en Project Pseudoisidor, www.pseudoisidor.mgh.de). Esta entrada del Pseudo-Lucio fue probablemente la base del punto 22 del *Dictatus Papae* de Gregorio VII, que participaba de la misma idea, ver Erich CASPAR (ed.), *Das Register Gregors VII.*, Berlín, Weidmann, 1920-1923, p. 207$_{14-16}$.

[93] Ver como ejemplo el análisis de SIEBEN, *Die Konzilsidee…*, pp. 46-47.

en el año 877. Focio asumiría una vez más el cargo de obispo de Constantinopla. Juan VIII, necesitando el apoyo del emperador bizantino en su secular lucha contra los sarracenos, aceptaría la amistad del antiguo enemigo. Un concilio en los años 879-880 instauraría la comunión entre Focio y Roma; la reunión conciliar realizada una década antes sería anulada[94]. La visión expresada en el documento de reunificación, que contenía la condena a Focio, sería relegada al olvido; la historia inmaculada de la ortodoxia romana pasaría nuevamente a un segundo plano y la condena de Honorio ya no implicaría necesariamente una contradicción. La defensa de Anastasio se convirtió en una *rara avis* de la *Honoriusfrage* y las fuentes occidentales no volverían a discutir la condena de Honorio como obispo romano hasta el siglo XV[95].

El concilio de los años 869-870 comenzaría a ser evaluado como importante a partir del siglo XI (en el marco de un nuevo contexto de disputa entre el Papado y los poderes seculares) y sería proclamado octavo concilio ecuménico en 1417, durante el concilio de Constanza. La Fórmula de Hormisdas, por intermedio del documento presentado en esta reunión, se establecería de manera triunfal como piedra angular del dogma de la infalibilidad papal en el año 1870, durante el primer concilio vaticano[96]. Por lo tanto, resulta muy tentador leer las referencias a la inmaculada historia de la Iglesia romana realizadas por Hormisdas, Agatón o Adriano II como signos tempranos de esta doctrina[97]. Sin embargo, sería en realidad más atinado ver estas referencias como un elemento que podía utilizarse ante cada intento de reunificación, luego de una larga disputa (cisma acaciano, controversia monotelita, contro-

[94] Peter GEMEINHARDT, "Concilium Constantinopolitanum IV. 879-880", en COGD II.1, pp. 51-61.
[95] KREUZER, *Die Honoriusfrage…*, p. 117.
[96] *Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta. Editio Critica III. The Oecumenical Councils of the Roman Catholic Church from Trent to Vatican II (1545-1965)*, Turnhout, Brepols, 2010, pp. $210_{540}$-$211_{546}$: "*Patres enim concilii Constantinopolitani quarti, maiorum vestigiis inhaerentes, hanc solemnem ediderunt professionem: Prima salus est, rectae fidei regulam custodire. Et quia non potest domini nostri Iesu Christi praetermitti sententia dicentis: Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam, haec, quae dicta sunt, rerur probantur effectibus, quia in sede apostolica immaculata est semper catholica reservata religio, et sancta celebrata doctrina*".
[97] Lecturas que se realizan desde la época misma del primer concilio vaticano, ver Brian TIERNEY, *Origins of Papal Infallibility, 1150-1350. A Study on the Concepts of Infallibility, Sovereignty and Tradition in the Middle Ages*, Leiden, Brill, 1972, pp. 9-13.

versia iconoclasta/cisma fociano), cuando Roma necesitaba mostrar que se encontraba del lado ortodoxo.

La idea de que la Iglesia romana nunca había errado existía sin dudas desde la época de Hormisdas y se había actualizado durante los tiempos de Agatón y de Anastasio Bibliotecario, pero esto no quiere decir que haya sido utilizada de manera continua durante toda esta época, ni tampoco que fuera siempre conocida. Era tan solo un elemento que, redescubierto, podía utilizarse en los diversos debates en que se involucraba el Papado, pero también podía ser relegado y olvidado sin mayores cuestionamientos si el contexto lo ameritaba. Por esta razón, consideramos que la defensa que Anastasio hizo del papa Honorio no debe ser estudiada como prolegómeno de la doctrina de la infalibilidad papal, ni tampoco como una defensa automática de una supuesta primacía romana inmutable, sino que solo puede ser interpretada en función del contexto inmediato que la forzó a existir.



Esta edición de 300 ejemplares
se terminó de imprimir en el mes de septiembre de 2019
en los talleres de Imprenta Dorrego, Dorrego 1102 (1414),
Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.

Objeto de investigación de gran relevancia en los últimos tiempos, el tema de la cultura letrada (y su paralela, la cultura subalterna o popular) ha suscitado, en primer lugar, el debate acerca de qué alcance debe darse al propio concepto de cultura en las sociedades del pasado. Este libro pretende avanzar en una senda muy específica de ese enorme campo conceptual, analizando algunas de las formas que adoptó la tradición letrada en el mundo medieval. En especial, los trabajos reunidos en este volumen estudian los discursos generados por los agentes que recibieron y transformaron dos grandes herencias, la clásica y la bíblica, en el seno de las sociedades de la época. De tal manera, se busca ofrecer una mirada histórica de esa cambiante, compleja y siempre interrelacionada matriz de pensamiento que fue y es el discurso letrado, asumido tal como lo entendían los hombres de la Edad Media: un acto de creación intelectual que constituye, primordialmente, un testimonio de los tiempos.





ISBN 978-987-4934-04-8